

REJONY UPRZEMYSŁAWIANE. PROBLEMATYKA I BADANIA. Praca zbiorowa, Warszawa 1971

Praca ta, wydana w serii Problemy Rejonów Uprzemysławianych zawiera materiały z Sympozjum zorganizowanego w roku 1969 przez Komitet i Zakład Badań Rejonów Uprzemysławianych PAN. Jest ona niewątpliwie pewnym podsumowaniem badań prowadzonych od roku 1961 przez tę instytucję. Podsumowaniem skrótowym, lecz zawierającym wiadomości, wnioski i wskazówki z badań szczególnie interesujących. Przedmiotem zainteresowań badawczych Komitetu jest rejon uprzemysławiany. Można go zdefiniować jako taki obszar Polski, który do pewnego czasu był rejonem rolniczym, a po zlokalizowaniu na nim wielkiej inwestycji przemysłowej stał się terenem gwałtownych przemian we wszystkich dziedzinach życia miejscowej ludności. Badania przeprowadzane były, i są zresztą w dalszym ciągu, w następujących rejonach: plockim, puławskim, tarnobrzesckim, konińskim, lubińsko-głogowskim, bełchatowskim i na obszarze kanału Wieprz-Krzna jako terenie porównawczym.

Jak pisze Dyzma Gałaj w referacie wygłoszonym na sympozjum: „Bez badań konkretnych przejawów procesu industrializacji i urbanizacji nie można tworzyć zgodnej z rzeczywistością teorii przeobrażania współczesnych społeczeństw ani też postulować właściwych programów rozwoju”. Tak więc badania mają dwa podstawowe cele — poznawczy i użytkowy: wzbogacanie teorii rozwoju rejonu uprzemysławianego i skuteczną pomoc w rozwijaniu stosunków gospodarczych i społeczno-kulturowych na szybko przeobrażającym się terenie.

W swej pierwszej części praca zawiera trzy referaty: Stefana Ignara o problemach uprzemysłowienia w Polsce w latach 1945-1975, Dyzmy Gałaja o badaniach społeczno-ekonomicznych prowadzonych na wspomnianych wybranych terenach i Antoniego Rajkiewicza o czynniku ludzkim w procesie uprzemysławiania. Referaty są wstępem do dyskusji. Przedstawiona została ona w części drugiej w formie zwiezłych i treściwych artykułów oraz komunikatów. Dotyczą one bardzo różnorodnych zagadnień: rozmiarów i efektów industrializacji kraju, awansu społecznego rejonów uprzemysławianych, społeczno-ekonomicznej zależności typu przemysł—miasto—wieś, zależności typu rolnictwo—gospodarstwo—rolnik, układów przestrzennych w tych rejonach oraz wreszcie ujemnych skutków industrializacji.

Próbę definicji urbanizacji przedstawia H. Paszke w artykule o procesach urbanizacji wsi konińskiej. Autor twierdzi, że dla dokonania się procesu urbanizacji zewnętrznej wystarczają w zasadzie dwa warunki: 1) odpowiednia ilość pieniędzy na wsi, 2) świadomość dystansu ekonomiczno-kulturowego między miastem a wsią i chęć jego zniwelowania. Za bezpośrednie skutki urbanizacji uważa przemiany w strukturze zatrudnienia ludności wiejskiej. Powstawanie dużych ośrodków przemysłowych przyczyniło się też do wyższej oceny zajęć pozarolniczych. Związane jest oczywiście z podejmowaniem pracy poza rolnictwem. W badanych przez autora wsiach okręgu konińskiego nastąpił pod wpływem nowego ośrodka przemysłowego wzrost poziomu

dochodów, potrzeb ludności i w związku z tym stopy życiowej. Dokonały się przemiany w rodzinie wiejskiej; nastąpił rozpad rodziny trzypokoleniowej, rozluźnienie więzi rodzinnej i spadek autorytetu rodziców, zwłaszcza rolników. Wyniki badań wskazują także na istotne przemiany świadomości i stylu życia ludności badanych wsi, aczkolwiek stan ich zaawansowania i tempo przemian pozostają w tyle za przemianami ekonomicznymi.

B. Jałowiecki w swym zwięzłym artykule o problemie adaptacji miejskiego stylu życia w osiedlach mieszkaniowych rejonu uprzemysławianego uważa, że proces urbanizacji można traktować dwojako. Albo jako wzrost odsetka ludności miejskiej wśród ogółu ludności, albo jako proces społeczno-kulturowy, w wyniku którego mieszkańcy wsi i określonych osiedli przyswajają sobie wzory zachowań i postawy charakterystyczne dla ludności wiejskiej miast.

W pracach Komitetu wiele miejsca poświęcono przemianom, jakim ulega pod wpływem industrializacji rolnictwo. K. Michna w artykule o przemianach w rolnictwie rejonów plockiego i puławskiego (na podstawie badań 1961-1962 i 1965-1966) zauważa, że w pierwszym etapie industrializacji upowszechnienie się pracy zarobkowej poza gospodarstwem chłopskim nie wpływa niekorzystnie na rozwój produkcji rolniczej. Można jednak stwierdzić wyraźne pogarszanie się na tych obszarach struktury agrarnej (rozdrabnianie gospodarstw). To samo zjawisko daje się zaobserwować w rejonie tarnobrzeskim, badanym przez inny zespół naukowców.

O zmianach charakteru pomocy sąsiedzkiej pod wpływem industrializacji i zmianie mechanizmu kontroli społecznej na skutek interferencji wzorów miejskich piszą J. Kucharska i M. Wieruszewska w sprawozdaniu o przejmowaniu nowych wzorów kulturowych w wiejskiej społeczności lokalnej rejonu bełchatowskiego. Wyrazem zmian mechanizmu kontroli społecznej są sprzeczności między deklarowanymi modelami postępowania pochodzenia pozalokalnego (tolerancja, nieingerencja) a rzeczywistymi zachowaniami, na których ciążyą tradycyjne nawyki (silna kontrola nad życiem wewnętrznym rodziny).

Interesujący jest też artykuł B. Koczyńskiej—Jaworskiej o instytucjach wsi podłęczyckich. Celem badań dwóch gromad powiatu łęczyckiego było ustalenie roli instytucji oraz ich autorytetu w świadomości mieszkańców wybranych wsi. Autorka ustaliła, że dostrzegana jest właściwa funkcja i specjalizacja instytucji. Największy stopień ważności przypisywano instytucjom ekonomicznym, a w szczególności związanym z dostarczaniem środków produkcji dla rolnictwa i z odbieraniem produktów, mniej natomiast były postrzegane instytucje kulturalne.

Badania przeprowadzane w miastach nad poszczególnymi szczeblami zaawansowania procesów adaptacji i integracji imigrantów wiejskich referuje F. Jakubczak. Twierdzi on, że szczebel wstępny stanowi stabilizacja zawodowo-środowiskowa. Towarzyszy jej, a potem ma stanowić dominującą fazę, adaptacja właściwa. Jej uwieńczeniem jest pełna integracja imigranta z cechami, wartościami i normami środowiska, z którym stykają się przybysze.

Nie sposób omówić wszystkich interesujących wniosków, jakie mogą się nasunąć w związku z publikacją osiągnięć badań w rejonach uprzemysławianych. Część badań opublikowana została już w formie książkowej, jak np. analiza B. Tryfan omawiająca pozycję kobiety wiejskiej na przykładzie rejonu plockiego. Czy w takim razie należało udostępnić w takiej formie materiały z dyskusji? Materiały, trzeba podkreślić, bardzo różnorodne. Wydaje się jednak, że inicjatywa była słuszną. Praca ta bowiem służyć może za wstęp do bardziej szczegółowych penetracji problemów i zagadnień w niej poruszanych. Pozwala zorientować się w zakresie tematów i problemów badań przeprowadzanych przez Komitet. Badania etnograficzne i so-

cyjologiczne, stanowiące tylko część szerszego programu, można określić w tym wypadku jako rodzaj antropologii stosowanej. Rolę nauk społecznych należy widzieć w drobiazgowym i wszechstronnym ukazaniu rzeczywistości, w wysuwaniu postulatów zmian organizacyjnych. Znajomość przebiegu procesów industrializacji i urbanizacji, choćby na małych odcinkach przestrzennych pozwolić może na skuteczniejsze planowanie w wielu dziedzinach, na uniknięcie ujemnych skutków procesów zachodzących w każdym współczesnym społeczeństwie.

Agnieszka Baranowska

JARMILA ŠTÁSTNÁ, *Změny ve způsobu života tkalce na Náchodsku v procesu industrializace*, Praha 1970, ss. 169.

W roku 1970 ukazał się pierwszy numer nowej serii wydawniczej Ustavu pro etnografii a folkloristiku Československé Akademie Věd w Pradze, Národopisná Knižnice.

Jako pierwsza ukazała się praca Marty Šramkovéj, *Českie lidové balady, IV Rodinná tematika*. Drugi numer Národopisné Knižnice, wydany również w 1970 roku, zawiera pracę Jarmily Štástnéj, *Změny ve způsobu života tkalce na Náchodsku v procesu industrializace (ze zřetelem k rodinnému životu)*.

Problematyka zmian warunków gospodarczych, społecznych i kulturowych ludności wiejskiej w procesie industrializacji była niejednokrotnie podejmowana w pracach etnografów czeskich. Główna uwaga skoncentrowana była jednak na badaniu okręgów górniczych, w mniejszym stopniu na badaniu okręgów, w których rozwijały się inne rodzaje przemysłu. Autorka, pragnąc uzupełnić tę lukę w dotychczasowych pracach, podjęła studia na terenie dotąd przez etnografów mało zbadanym w rejonie Nachodsko położonym w północnej części Czech.

Temat przez nią opracowany dotyczy bardzo ciekawego problemu kształtowania się form produkcji przemysłowej w oparciu o istniejącą na tym terenie tradycję tkackiego przemysłu domowego. Autorka śledzi poszczególne etapy rozwoju produkcji od przemysłu domowego poprzez przemysł nakładczy, manufakturowy do powstania przemysłu fabrycznego.

Analizując przyczyny rozwoju tego rodzaju dodatkowego zatrudnienia autorka zwraca uwagę na szczególną sytuację gospodarczą badanego regionu. Praca omawia okres od osiemdziesiątych lat XIX w. do I wojny światowej. Jest to zarówno dla tego terenu, jak i dla wielkości obszarów Czech okres intensywnej industrializacji przynoszącej znaczne zmiany gospodarcze, społeczne i kulturowe wsi czeskiej.

Nawiązując do swoich poprzednich prac autorka koncentruje uwagę na zmianach, jakie wywołują procesy uprzemysłowienia w życiu rodziny. Tematem szczególniejszych badań w oparciu o materiały terenowe archiwalne i pamiątkarskie jest zagadnienie organizacji i zaniku tkackiej wytwórczości domowej oraz rozwój przemysłu fabrycznego, sprawa pozycji i warunków życiowych tkaczy wiejskich, pochodzenie i struktura społeczna robotników przemysłowych, zmiany ich warunków życia, życie rodzinne tkaczy i robotników przemysłowych.

Przyczyny rozwoju tkactwa lnianego a w późniejszym okresie bawełnianego — jako zajęcia przynoszące dodatkowy a niejednokrotnie podstawowy dochód ludności Nachodska i okolic — widzi autorka w szczególnie niekorzystnych warunkach gospodarczych tego terenu. Niski poziom gospodarki rolnej spowodowany był zarówno niekorzystnymi warunkami glebowymi, klimatycznymi, znacznym procentem nieużytków oraz rozdrobnieniem gospodarstw. Poglębiał ten stan rzeczy niski poziom sił wytwórczych wyrażający się w prymitywnych formach stosowanych narzędzi rolniczych.

W tych warunkach samowżywnieniowe były jedynie gospodarstwa posiadające od 4 do 9 ha ziemi, natomiast pozostałe kategorie gospodarstw należących do chałupników posiadających do 4 ha ziemi oraz „domkaru” mających do około 0,5 ha były zmuszone do szukania dodatkowego dochodu.

W drugiej połowie XIX w. istniejący stan rzeczy uległ pogorszeniu wobec postępującego rozdrobnienia gospodarstw. Wydanie ustawy w 1868 r. o prawie swobodnego dzielenia ziemi oraz kryzys gospodarczy w 70-tych latach XIX w. przyczynił się do tego w znacznym stopniu. Ilustrują to podane przez autorkę dane. W końcu XIX w. w okresie Nachodsko największą grupę ludności stanowią właściciele gospodarstw poniżej 4 ha. Na ogólną liczbę 3968 gospodarstw — 3148 należało do tej grupy.

Konieczność uzupełnienia budżetów domowych skłaniała do podejmowania różnych rodzajów pracy dodatkowej. Były to zarówno prace sezonowe w większych gospodarstwach rolnych, jak i prace leśne oraz przy budowie dróg i kolei. Z pogranicznych terenów ludność chodziła do pracy na Śląsk Pruski. Czerpano również niewielkie dochody z domokrażnej sprzedaży wykonywanych na tym terenie przedmiotów domowego użytku.

Niezależnie jednak od tych zajęć, podstawowym i powszechnym zatrudnieniem było tkactwo lniane, a następnie bawełniane. Wyroby wykonywane z lnu sprzedawane były zarówno na rynek lokalny, jak i za pośrednictwem handlarzy dostarczane na dalsze rynki krajowe, a nawet zagraniczne. Wraz z wejściem do produkcji bawełny (następuje to na większą skalę w 30-40-tych latach XIX w.) rozwija się system nakładczy organizowany w większości przez tych samych handlarzy-pośredników, którzy w swoim ręku monopolizują teraz handel surowcem — bawełną, uzależniając w ten sposób od siebie tkaczy-chałupników.

Autorka charakteryzuje warunki pracy tkaczy, zwracając szczególną uwagę na trudną sytuację dzieci, które pełniły od najmłodszych lat różne funkcje pomocnicze, m. in. przy przygotowywaniu osnowy, a od 12 do 14 roku życia pracowały przy warsztacie. Ponieważ okres najintensywniejszej pracy przypadał na miesiące zimowe, uniemożliwiało to często dzieciom regularne uczęszczanie do szkoły. Dzień pracy nawet dla młodocianych trwał od świtu do 10-11 godziny wieczorem.

Poziom warunków bytowych tkaczy wiejskich analizuje autorka na podstawie ich sytuacji mieszkaniowej, wyposażenia wnętrza oraz pożywienia. Podane przez autorkę, oparte na materiałach archiwalnych i terenowych, opisy warunków życia tkaczy, wskazują na niski standart życiowy tej grupy w stosunku do innych kategorii ludności wiejskiej.

Zmiany w położeniu całego regionu następują dopiero wraz z rozwojem komunikacji kolejowej na tym terenie (pierwsza linia kolejowa otwarta w 1875 roku). Od tego momentu zaczyna rozwijać się tekstylny przemysł fabryczny. Powstają fabryki tkackie i przędzalnicze w Nachodsku i innych miastach tego regionu.

Rozwój przemysłu tekstylnego jakkolwiek nie zlikwidował całkowicie tkactwa domowego w bardziej oddalonych od centrów przemysłowych częściach regionu, to jednak większość tkaczy przeszła do pracy w nowo powstałych fabrykach.

Pragnąc uzyskać materiały dotyczące pochodzenia terytorialnego i socjalnego robotników autorka korzystała z danych zawartych w metrykach dzieci robotniczych urodzonych w Nachodsku w latach 1890-1895, których rodzice przybyli ze wsi.

Analiza pochodzenia terytorialnego i socjalnego 300 robotników i robotnic, matek i ojców dzieci, pozwala na stwierdzenie, że 30% zatrudnionych robotników rekrutowało się z powiatu Nachodsko, 40% z powiatów sąsiednich, pozostałe 30% z powiatów niezbyt odległych od Nachodska. Na podstawie tych materiałów ustaliła

też autorka, że pierwsza generacja robotników pochodziła głównie z tej grupy ludności wiejskiej, wśród której tkactwo domowe było zajęciem podstawowym.

Do pracy w fabryce szli głównie ludzie młodzi, synowie i córki tkaczy wiejskich, którzy już i przed rozwojem przemysłu fabrycznego poszukiwali pracy poza wsią, w mniejszym stopniu ojcowie rodzin, w rzadkich przypadkach ludzie starsi.

Omówienie zmian warunków życiowych robotników poprzedzone jest, podobnie jak w części pracy dotyczącej okresu wcześniejszego, analizą podstawowych zmian gospodarczych, jakie w całym regionie nastąpiły pod wpływem industrializacji. Wpływ tego procesu na rolnictwo widzi autorka w: 1) zwiększeniu inwestycji w gospodarstwie dzięki nowym źródłom dochodu; 2) utowarowieniu gospodarstwa wiejskiego (szczególnie w zakresie warzywnictwa i sadownictwa); 3) utworzeniu się rezerwuaru siły roboczej dla pracy sezonowej w rolnictwie z członków rodzin robotniczych; 4) powstaniu znacznej grupy drobnych właścicieli ziemi, chłopów-robotników.

W zakresie zmian warunków bytowych rodzin robotniczych, tak jak w odniesieniu do okresu poprzedniego, autorka analizuje różnice, jakie nastąpiły w zakresie mieszkania, stroju i pożywienia tkaczy. Przedstawiony materiał pozwala na stwierdzenie pewnej poprawy warunków bytowych robotników-tkaczy. Wyrażało się to m. in. w zwiększeniu przestrzeni mieszkalnej wskutek likwidacji warsztatów tkackich; równocześnie dzięki znacznej emigracji ludności ze wsi przestała istnieć wspólnota zamieszkiwania kilku rodzin. Również wyposażenie mieszkań uległo poprawie, na co wpłynęły zwłaszcza zarobki pieniężne, umożliwiające pewne inwestycje, których charakter kształtowały już wzory miejskie. Podobna sytuacja istniała w zakresie ubioru i pożywienia.

Ostatni rozdział pracy autorka poświęca szczegółowemu omówieniu życia rodziny robotnika przemysłowego, zmianom, jakie nastąpiły w stosunku do sytuacji, która istniała w rodzinach tkaczy chałupników. Nie pominęła autorka również spraw związanych z obrzędami i zwyczajami rodzinnymi, w których zaznaczył się szczególnie wyraźnie fakt przełamywania się form tradycyjnych na rzecz nowych kształtujących się pod wpływem odmiennych stosunków społecznych. Natężenie tych zmian w poszczególnych kategoriach rodzin robotniczych było jednak — jak podkreśla autorka — różne i zależne od stopnia powiązań ludności robotniczej ze środowiskiem wiejskim.

Praca stanowi niewątpliwie ważny przyczynek zarówno do badań wpływów procesów industrializacji na kształtowanie się nowego charakteru wsi czeskiej, jak również daje obraz sytuacji i warunków życia ludności czerpiącej dochody z dwu źródeł utrzymania. Rozwój form produkcji towarowej, przedstawiony w pracy, stanowi niemal klasyczny przykład rozwoju stosunków kapitalistycznych w tej dziedzinie produkcji, począwszy od pierwszego etapu, w którym zaczyna działać handlarz-pośrednik wiążący producenta z szerszym rynkiem zbytu, poprzez przemysł nakładczy, manufakturę do przemysłu fabrycznego. Jest charakterystyczne dla rozwoju przemysłu w okresie wczesnokapitalistycznym, że możliwości surowcowe, a zwłaszcza przygotowany do pracy element ludzki (w tym przypadku tkacze wiejscy) stanowił podstawowy moment decydujący o lokalizacji przemysłu na danym terenie.

Należy żałować, że autorka swoimi badaniami nie objęła okresu późniejszego, zwłaszcza okresu po II wojnie światowej. Dałoby to obraz kształtowania się nowych gospodarczych i społecznych stosunków w warunkach zmian ustrojowych, głównie w procesie socjalizacji wsi i socjalistycznej industrializacji.

Znacznym ułatwieniem dla czytelnika byłoby kartograficzne przedstawienie nie-

których prezentowanych przez autorkę danych, jak przestrzenne rozmieszczenie przemysłu w regionie, szlaków komunikacyjnych, kierunków migracji itp.

Należy również żałować, że technika offsetowa utrudnia przedstawienie materiału ilustracyjnego niewątpliwie zgromadzonego przez autorkę przy jej poszukiwaniach archiwalnych i terenowych.

Wanda Paprocka

STAN STEINER, *The new Indian*, Harper and Row Publishers, New York, Evanstone and London 1968, s. 327

Współczesna literatura amerykańistyczna dostarcza niewiele informacji na temat współczesnego rozwoju indiańskich społeczności w Ameryce Północnej. Z dużym zainteresowaniem powinna więc być przyjęta książka amerykańskiego socjologa, Stana Steinera. Autor zajmuje się problemami mało znanymi czytelnikowi polskiemu, dlatego też warto szerzej przedstawić zawartość jego pracy. Zakres zainteresowań Steinera sprawia, że tylko drobna część zagadnień dotyczących dzisiejszych Indian znajduje w recenzowanej książce rozwinięcie. Autor skupia swe rozważania wokół zjawiska powstającej w ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci ideologii Red Power¹.

Na uwagę zasługuje metoda pracy przyjęta przez Steinera. Świadomie bowiem odrzuca on kontrolowane metody socjologii i antropologii amerykańskiej, gdyż materiały zebrane przy użyciu tych metod pozbawione są, jego zdaniem, „elementu ludzkiego”. Książkę swą oparł autor na rozmowach i niekontrolowanych wywiadach z przywódcami nowego indiańskiego ruchu. Wśród dokumentów pisanych, z których korzystał, wymienić należy przede wszystkim takie plemienne gazety i czasopisma, jak na przykład „Navaho Times”, „Tundra Times”, „ABC” (America Before Columbus), „Indian Voices” itd., a także teksty przemówień wygłaszanych przez przywódców. Steiner zaznacza równocześnie, że książka jego została napisana na zamówienie ze strony Indian, którzy sami odczuwając niechęć do pisania w języku angielskim, pragną, aby ich myśli zostały „ukazane światu”. W związku z tym omawiana praca ma charakter raczej ideologiczny niż naukowy, choć napisana jest przez naukowca.

Autor przedstawia poglądy Indian bez należytego naukowej analizie dystansu. Silne emocjonalne zaangażowanie w problemy Indian sprawia, że komentarz autora ogranicza się do formułowania argumentów na poparcie tez i żądań Indian. Zatarła zostaje wskutek tego całkowicie prawie granica między referowanymi przez autora poglądami Indian a jego własnymi opiniami. Moim zdaniem, wydatnie obniża to wartość książki. Robi ona chwilami wrażenie manifestu ideologicznego ruchu indiańskiej młodzieży — manifestu napisanego niestety nie przez samych Indian. Być może książki takiej jednak nie można było w ogóle napisać bez silnego emocjonalnego zaangażowania się i bez zdobycia zaufania wśród indiańskich intelektualistów i przywódców politycznych. Materiały do swej pracy Steiner czerpał przede wszystkim z kontaktów osobistych, dla nawiązania których pewien stopień wzajemnego zaufania był niezbędny. Do poglądów politycznych i społecznych Indian mógł dotrzeć tylko jako ich obrońca lub wyraziiciel.

¹ Przetłumaczenie na język polski terminu „Red Power” nastęrcza wiele trudności analogicznych do tych, które powstają przy tłumaczeniu pojęcia „Black Power”. Red Power to albo Czerwona Moc, albo Czerwona Władza. Te tłumaczenia mają jeszcze więcej wad niż tłumaczenia pojęcia „Black Power”. Postanowiłam więc w ogóle zrezygnować z tłumaczenia. Por. Z. M. K o w a l e w s k i, *Black Power*, „Etnografia Polska, w t. 13: 1969 z. 2.

Zajmując się zjawiskiem ruchu Red Power, Steiner nie próbuje podać jego ścisłej definicji; natomiast w wypowiedzi jednego z najwybitniejszych indiańskich przywódców, przewodniczącego Narodowego Kongresu Indian Amerykańskich, Vine Delorii, Red Power jest określona jako dążenie ze strony Indian do zdobycia władzy nad własnym życiem. Nie jest to określenie precyzyjne, choć wskazuje na typ zjawiska. Ścisłą definicję nie jest łatwo podać po uważnej nawet lekturze książki; można jednak wymienić sfery, w których Red Power się przejawia.

Jednym z zasadniczych przejawów zjawiska Red Power jest powstanie w ciągu ostatnich dziesięcioleci po II wojnie światowej licznych organizacji kierowanych przez młodych Indian z wykształceniem uniwersyteckim lub co najmniej średnim. Najważniejsze z tych nowych indiańskich organizacji to Narodowy Kongres Indian Amerykańskich (National Congress of American Indians), założony w 1944 roku, Narodowa Rada Indiańskiej Młodzieży (National Indian Youth Council) powstała w 1960 roku, a także wiele organizacji łączących spokrewnione ze sobą plemiona, jak Rada Wszystkich Pueblów (All Pueblo Council) zaktywizowana w ostatnich latach.

Jest to zjawisko w historii indiańskich społeczności najzupełniej nowe. Autor szuka jego genezy w „wielkim marszu do szkół”, który rozpoczął się wśród Indian po II wojnie światowej i ciągle się nasila. Tytuł omawianej książki sugeruje — oddając zresztą wiernie intencje autora — iż w społeczeństwie indiańskim zaszły w ciągu ostatnich dziesięcioleci tak poważne zmiany, że można mówić o pojawieniu się „nowego Indianina”. Zmieniła się społeczna struktura populacji Indian, pojawiła się nowa liczna (na skalę półmilionowej społeczności indiańskiej) grupa inteligencji, pojawiły się nowe formy społecznego działania wśród Indian oraz nowego typu zjawiska ideologiczne. Młodzi wykształceni Indianie mają inne potrzeby i przemyślenia niż ich starsi i niewykształceni współplemieńcy. Dawne formy plemiennych organizacji już im nie odpowiadają. Tworzą więc własne stowarzyszenia, kluby szkolne i uniwersyteckie, lokalne lub ponadplemienne organizacje polityczne.

Steiner zmierza w swej książce do obalenia mitu o Indianach jako rasie ginącej biologicznie, społecznie i kulturowo. Ten pogląd, który głosili nawet ludzie mniemający się przyjaciółmi Indian, trzeba, zdaniem Steinera, obecnie zrewidować. Indianie bowiem nie tylko nie przestają być i czuć się Indianami, nie zapominają swego pochodzenia, przynależności rasowej i plemiennych oraz kulturowej tradycji, lecz w ostatnich dziesięcioleciach coraz bardziej wzmacniają własną świadomość rasową i kulturową, czyli — jak to określa Steiner — własną „indiańskość” (indianness). Młodzież indiańska już z perspektywy swych nowych kontaktów ze społeczeństwem i kulturą białych Amerykanów na nowo odkrywa dawną indiańską kulturę i dokonuje jej głębokiej afirmacji. Na spotkaniach w klubach i stowarzyszeniach młodzież indiańska uczy się zapomnianych już indiańskich języków, dawnych pieśni i tańców plemiennych. W ten sposób wzmacnia własną świadomość rasową i plemienną. Dla Indian urodzonych i wychowanych w rezerwach zdobycie wykształcenia było równoznaczne z przebyciem drogi „między dwoma światami” — światem kultury plemiennych i miejskiej kultury Białych. Steiner przedstawia losy kilku intelektualistów indiańskich, jednak reportażowo-ideologiczny charakter książki sprawił, że opisy te są powierzchowne i ograniczają się do banalnych i dość ogólnikowych stwierdzeń.

W ukształtowaniu się światopoglądu tych młodych Indian odegrały ważną rolę doświadczenia II wojny światowej. Indianie, którzy z poboru lub ochotniczo zaciągnęli się do armii amerykańskiej, zetknęli się blisko ze światem Białych. Jednak stosunek do nich białych kolegów z koszar nie był życzliwy. Poznając kulturę i instytucje społeczne białego człowieka, poznali też jego wady — wyniosłość, chępli-

wość, materializm i nieszczerość. Po zakończeniu działań wojennych powracający do rezerwatów Indianie nie znajdowali dla siebie zajęcia. Kryzys ekonomiczny, który po II wojnie światowej objął tradycyjne indiańskie społeczności rezerwatów, był szczególnie dotkliwy dla tych młodych Indian. Świadomość tożsamości z kulturą i społecznością indiańską wzmocniła się u nich w toku złych doświadczeń w społeczeństwie amerykańskim. Steiner jednak nie rozwiązuje ważnego problemu — czy ta wykształcona i radykalna w poglądach młodzież indiańska jest kulturowo indiańska, czy też — jak w pewnym miejscu autor pisze — nie należy do żadnej z kultur, ani indiańskiej, ani amerykańskiej, czy wreszcie jest ona — jak mówi on gdzie indziej — kulturowo hybrydalna łącząc w swym zachowaniu i w świadomości elementy zarówno indiańskie, jak i amerykańskie. Wydaje się, że ta ostatnia interpretacja jest najbardziej słuszna. Tak więc Clide Warrior, jeden z założycieli Narodowej Rady Indiańskiej Młodzieży, absolwent antropologii na uniwersytecie w Chicago, mówi o sobie, że jest „Academic Aborigin”, natomiast inni Indianie nazywają go Sitting Bullem (imię wielkiego wojennego wodza Siouxów z XIX w.) ze stopniem uniwersyteckim.

Ta indiańska młodzież w istocie bardzo niewiele indiańskich elementów kulturowych zachowała w codziennym życiu, jak wskazują zebrane przez Steinera materiały. Wartości typowe lub uważane przez samych Indian za typowe dla kultury indiańskiej są centralne dla ideologii Red Power. Światopogląd ten jednak wytworzył się nie jako prosta kontynuacja tradycji, lecz jako rezultat konfrontacji kultury plemiennej z kulturą angloamerykańską; treści indiańskie pojawiają się w nim wtórnie już jako wynik świadomej akceptacji. Gdy w uniwersyteckim klubie indiańskim młodzi indianie studenci tańczą wieczorami dawne tańce wojenne lub obrzędowe, to nie znaczy, że przez to samo stają się wkraczającymi na ścieżkę wojenną wojownikami czasów wodza Josepha, Black Hawka czy Tecumseha. Taniec ten w ich nowoczesnym życiu pełni zupełnie inne funkcje — akcentuje i symbolizuje jedynie ich solidarność z pewną grupą i tradycją tej grupy.

Afirmacja własnej tradycji związana jest w ideologii Red Power z druzgocącą krytyką społeczeństwa i kultury białych Amerykanów. Światopogląd młodych wykształconych Indian Steiner nazywa „nowoczesnym trybalizmem”. Składa się nań — jak można wnioskować z niezbyt precyzyjnych rozważań autora — świadomość kulturowej odrębności, chęć zachowania pewnych wartości tradycyjnego plemiennego życia oraz dążenie do politycznej jedności i emancypacji wszystkich Indian. Ideologia ta operuje przeciwstawieniem: plemienna kultura indiańska versus kultura białego człowieka. Indianie idealizują własne społeczeństwo, jego historię i kulturę, aby je przeciwstawić złej z gruntu historii, kulturze i społecznej strukturze Białych. Atakują przede wszystkim system wartości Białych.

System pracy w fabrykach amerykańskich jest zdaniem Indian nieludzki — odbiera sens życiu, które jest najwyższą wartością. Indianie przyznają wartość wielu technicznym osiągnięciom cywilizacji białego człowieka, lecz pragną z nich korzystać nie odrzucając tradycyjnych wierzeń i obyczajów indiańskich. Próbuje więc stworzyć gospodarstwa rolne lub małe zakłady przemysłowe, gdzie miejsce prywatnego właściciela zajmuje plemię, a rygory pracy — swobodna twórczość. Indianom nie podobają się też miasta Białych; są ciasne, duszne, zimne i nieludzkie. Indiańskie silne poczucie więzi z przyrodą oraz indywidualizm Indianina sprawia, że życie w miastach Indianom nie odpowiada. Indianie nie chcą dlatego przejść z rezerwatów do podmiejskich slumsów, od życia plemiennego do życia miejskiej biedoty, a to właśnie oferuje im społeczeństwo amerykańskie i Biuro do Spraw Indian. Miasto nazywają „cementową prerią”; czują się w nim obco i nieswojo. Mimo to w mia-

stach mieszka obecnie około 200 tys. Indian. Chicago ma na przykład całą indiańską dzielnicę mieszczącą się między gettem Puertorikańczyków a luksusową dzielnicą Białych. Indianie są zmuszeni w dużym stopniu do mieszkania w zniechęcającym mieście, gdyż w rezerwach, gdzie chętnie by pozostali, nie ma dla nich miejsc pracy. Dlatego też młodzi rewolucyjni przywódcy indiańscy głoszą konieczność stworzenia w ramach plemiennych organizacji takich gospodarstw, przedsiębiorstw, które dałyby zatrudnienie Indianom w rezerwacie.

Obiektem ataków ze strony Indian jest system dobroczynności charakterystyczny dla społeczeństwa amerykańskiego. Odbiera on „ludzki element” pomocy udzielanej człowiekowi. Dobroczynnością taką zajmują się instytucje, a nie po prostu ludzie. Temu jest przeciwstawiana dawna pomoc wzajemna w ramach plemion indiańskich, którą zapewniała sierocie, osobie starej lub chorej uczestnictwo w jakiegokolwiek rodzinie, która po prostu przyjmowała ją do siebie.

Indianie nie identyfikują się z tradycją, mitem i historią społeczeństwa amerykańskiego. Nie patrzą z dumą na historię Stanów Zjednoczonych jako na bohaterską przeszłość. Wielkich i powszechnie szanowanych amerykańskich przywódców politycznych traktują często jako własnych wrogów. Na przykład o Lincolnie mówią z goryczą, że wyzwolił murzyńskich niewolników, lecz zarazem odebrał Indianom wielkie obszary ich plemienną ziemi.

Indianie surowo krytykują materializm Białych i przeciwstawiają mu zainteresowanie życiem, pięknem i drugim człowiekiem, charakterystyczne dla plemienną kulturę Indian. Bogactwu materialnemu Białych przeciwstawiają bogactwo tradycji, kultury i religii indiańskiej.

Innym ważnym punktem krytyki społeczeństwa amerykańskiego jest stosunek białych Amerykanów do Indian. Zgrabili oni indiańskie ziemie, zepchnęli czerwonoskórych w skrajne ubóstwo. Zgodnie z przytoczonymi przez Steinera danymi statystycznymi, średni dochód rodziny indiańskiej jest pięciokrotnie niższy od średniego dochodu rodziny białej w Stanach Zjednoczonych. Amerykańską administrację oskarżają o nieprzeciwdziałanie skrajnej nędzy panującej w indiańskich rezerwach, złemu stanowi higieny i wielkiej śmiertelności wśród niemowląt i dorosłych. Biali hipokrytycznie głoszą, że walczą o poprawę warunków Indian, tymczasem ani dochody Indian nie podnoszą się, ani stan ich zdrowotności nie ulega poprawie.

Indiańscy ideologowie Red Power w historii znajdują wiele przykładów złego traktowania Indian przez Białych. W obecnym społeczeństwie amerykańskim potępiają biurokrację urzędów, wyzysk ekonomiczny i paternalizm, który biali Amerykanie objawiają w stosunku do Indian i innych ludów kolorowych.

W ideologii ruchu Red Power zauważamy pewne wspólne cechy z ideologią Black Power, a mianowicie oskarżenie białych Amerykanów o kolonializm oraz akcent silnej solidarności Indian z innymi ludami kolorowymi na całym świecie — ludami Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej walczącymi o niepodległość lub zmagającymi się z uciskiem neokolonializmu i imperializmu. Podobieństwo ruchów Red i Black Power wyraża się też w krytyce społeczeństwa i kultury amerykańskiej². XIX-wieczny paternalizm (paternalizm to mniej drastycznie brzmiący synonim kolonializmu według ideologii młodych Indian) opierał się na traktowaniu Indian jak dzikie zwierzęta. Bywały też wersje paternalizmu uznające Indian za dzieci potrzebujące ojcowskiej opieki ze strony Białych. Kolonializm współczesny przejawia się w decydowaniu o losach Indian bez ich zgody, a nawet bez ich wiedzy. Indian wiąże z ludami Peru, Wietnamu czy Kenii ten sam typ odczuć i przeżyć, gdyż są to ludy plemienne w prze-

² Por. K o w a l e w s k i, *op. cit.*

ciwieństwie do społeczeństwa amerykańskiego i do społeczeństwa Białych w ogóle. Wojna w Korei i Wietnamie wzbudza głęboką krytykę i niechęć ze strony indiańskich intelektualistów.

Indianie przewidują możliwość naprawy społeczeństwa ludzi Białych. Otóż społeczeństwo białych Amerykanów musi się wiele nauczyć od Indian — musi przejąć ich system wartości. Rola burzycieli obecnego porządku społecznego i budowy nowego dlatego przypada Indianom, ponieważ oni najwięcej ucierpieli od Białych. Z plemiennej kultury indiańskiej może się w przyszłości — jak przypuszczają najbardziej radykalni przywódcy — wyłonić nowy system wartości społeczeństwa Białych. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy Indianie pozostaną Indianami i uchronią od upadku wartości społeczeństwa plemiennego. Należy więc dążyć do zachowania Indiańskiej kultury.

Między Indianami i białymi Amerykanami toczy się walka, głównie na płaszczyźnie kulturowej. Ideologowie Red Power głoszą, że Biali zmierzają do „ucywilizowania” Indian na przykład poprzez znoszenie rezerwatów stanowiących ostoję indiańskiej kultury i rasowej świadomości. Chcąc zachować własną tożsamość Indianie muszą temu przeciwdziałać. Obrona własnej „indiańskości” to jednak nie jedyna płaszczyzna odwiecznej walki, jaka się toczy między rasami. Jej sens i cele nie zmieniają się od stuleci, choć zmianie uległy metody.

Młodzi indiańscy przywódcy zachęcają mniej odważnych współplemieńców do swobodnego wyrażania swych myśli. Twierdzą, że społeczności indiańskiej potrzeba obecnie bezkompromisowych leaderów, którzy nie będą podobni do dawnych ugodowych wodzów wyznaczanych plemionom przez administrację Stanów Zjednoczonych, których pogardliwie nazywają „Wujami Tomahawkami” (Oncle Tomahawks — indiański odpowiednik murzyńskiego Wuja Toma). W rezerwach istotnie wzrasta napięcie w ciągu ostatnich lat. Indianie odmawiają podporządkowania się prawu federalnemu lub stanowemu, gdy gwałci ono dawne plemiennie zasady. Domagają się też rzeczywistego umożliwienia im korzystania z uprawnień wynikających z traktatów podpisywanych przez poszczególne plemiona z władzami Stanów Zjednoczonych — traktatów, które nie straciły do dziś ważności prawnej. Domagają się między innymi zagwarantowania im prawa do polowań, połowów i zbierania dzikich płodów na terenach plemiennych. Walka o te prawa stała się ostatnio szczególnie ważna nabierając waloru symbolu. Steiner poświęca temu tematowi wiele miejsca.

Symbolem wojowniczych nastrojów protestu wśród Indian Cherokee z Oklahomy stało się nielegalne polowanie na dziką zwierzynę. Rozpoczęła się ta akcja wraz ze sprawą Johna Chewie, który był oskarżony o zabicie jelenia w okresie ochronnym. Przed sądem Chewie oświadczył, że jest Cherokee i ma prawo polować na ziemi swych przodków bez zezwolenia władz USA. Podobnie jak Cherokee, plemię Chipewa domaga się praw do polowania na dzikie ptactwo i zbierania dzikiego ryżu na swych terenach plemiennych. Chcą, jak ich przodkowie, robić to bez mówienia „O kay” przez władze amerykańskie. Indianie znad rzeki Kolumbii, których podstawą gospodarki było dawniej rybołówstwo, rozpoczęli niedawno akcję protestacyjnych połowów nazywaną przez Steinera „Fish-Ins”. Indianie pragną sprzeciwić się dążeniom rządu, który im odebrał prawo połowów dając je przedsiębiorstwom rybackim białych Amerykanów. Grupy indiańskich łodzi wypływały na rzekę i zarzuciwszy sieci pozostawały tam okupując całe łowisko, mimo protestów policji. Aresztowania i sądowe wyroki nie przerwały tej walki. Indianie nabrali odwagi i obecnie nie obawiają się wyrażać swych długo ukrywanych myśli. Akcje protestacyjnych połowów i połowów spełniają różne funkcje. Są, zdaniem Steinera, przejawem ucieczki Indian od dzisiejszego świata zachodniej cywilizacji — ucieczką nie w „nicłość” (nothingness),

lecz w „indiańskość” (indianness). Te akcje protestacyjne są też symbolem nowego trybalizmu i rodzącego się nacjonalizmu plemiennego, który przybiera formę archaiczną.

Radykalni indiańscy przywódcy zaznaczają, że na razie działają pokojowo, lecz gdy wyczerpią się środki legalne, nie zawahają się przed zastosowaniem przemocy. Nie bez powodu tę grupę młodych przywódców nazywa się czasem mianem Czerwonych Muzułmanów; jednego z nich Finisa Smitha nazywa się Czerwonym Malcolmem X, a innego, Mela Thoma — Mao Tse Thomem.

Indianie Cherokee są wzorem postępowania politycznego dla innych plemion. Wynika to z wysokiego rozwoju społeczno-politycznego tego plemienia, które zostało określone jeszcze w XIX w. przez Białych jako jeden z Pięciu Cywilizowanych Narodów. Cherokee traktują siebie jako jeden z narodów w Stanach Zjednoczonych. Mają oni koncepcję stworzenia własnego autonomicznego państwa składającego się z małych społeczności indiańskich o ustroju republiki — państwa żyjącego w pokojowych stosunkach ze Stanami Zjednoczonymi, lecz od nich niezależnego. Ustrój społeczny tej republiki opierałby się na wspólnej własności ziemi, własnym szkolnictwie w języku Cherokee i przemyśle stanowiącym tylko dodatek do rolnictwa i polowania.

Silne ambicje polityczne przejawiają również Irokezi, którzy wysłali nawet do Fidela Castro delegację z prośbą o poparcie ich wniosku o przyjęcie Sześciu Plemion Irokezkich do Organizacji Narodów Zjednoczonych. Mimo tych sugestywnych przykładów budzi wątpliwości używanie przez Steinera pojęcia nacjonalizmu na określenie opisanych powyżej zjawisk i w odniesieniu do świadomości plemiennych i dążeń emancypacyjnych bądź to ogółu Indian bez względu na plemienną przynależność, bądź to poszczególnych plemion. Nie precyzuje on, czy za narody (nations) uznaje poszczególne plemiona, czy też Indian w ogóle. O ile w odniesieniu do plemion Cherokee i Irokezów używanie terminu „naród” i „świadomość narodowa” ma pewne uzasadnienie, o tyle zjawisko solidarności panindiańskiej nie może być takim terminem określane.

Stanowisko młodych indiańskich przywódców ruchu Red Power jest pełne wewnętrznych sprzeczności. Krytykując społeczeństwo białych Amerykanów zdają sobie zarazem sprawę, że muszą w nim uczestniczyć, jeśli chcą osiągnąć pewne swoje cele. Dlatego też wykształceni przywódcy ruchu Red Power walczą o to, aby wszyscy Indianie korzystali z przysługującego im od 1924 roku prawa głosu. (Wyjątek stanowi Arizona i Nowy Meksyk, gdzie prawo to uzyskali dopiero w 1948 roku.) Niełatwo jest zainteresować Indian życiem politycznym Stanów Zjednoczonych, ponieważ w indiańskiej społeczności głęboko jest zakorzenione poczucie bezsilności w sprawach polityki. Indianie muszą więc zrozumieć, że głosowanie na kandydata indiańskiego lub takiego, na którego Indianie mogą liczyć w przeprowadzaniu własnych postulatów, może mieć poważne znaczenie dla ich przyszłych losów. Aby głosy Indian mogły się w polityce liczyć, muszą oni stworzyć własne stronnictwo — jednomyślnie głosować na tych samych kandydatów. W tym celu należy się zjednoczyć początkowo na gruncie plemion, następnie w ramach poszczególnych stanów, a potem w całych Stanach Zjednoczonych. Takimi słowami wyraził podstawy indiańskiej solidarności Paul Bernal, jeden z przywódców Rady Wszystkich Pueblo: „Czy Indianin jest brzydki, niepiśmienny i biedny, czy Indianin jest dobrze ubrany i wykształcony w college’u, jest on waszym [Indian — EN] przyjacielem. Biały człowiek nie jest waszym przyjacielem. Jest waszym przyjacielem tylko wtedy, gdy czegoś od was chce. Myślałem więc o tym, co Indianin może zrobić, żeby siebie ocalić. Teraz zdecydowałem: plemiona indiańskie muszą się zjednoczyć” (s. 244).

Działalność młodzieży indiańskiej doprowadziła do tego w rezerwach Navahów, że w latach 60-tych blisko 90% Indian brało czynny udział w wyborach, podczas gdy dawniej głosowało zaledwie 6%. Wynajętymi specjalnie samochodami dostarczano informacje o wyborach, kandydatach i politycznych celach działania rodzinom, które oddaliły się w góry na letnie pastwiska. Do wszystkich uprawnionych do głosowania dotarli indiańscy agitatorzy.

Ruch jedności przybiera formy panamerykańskie. W roku 1963 została wśród Indian rozesłana deklaracja następującej treści: „Do wodzów i duchowych przywódców Indian kontynentów Północnej i Południowej Ameryki! Jest to dzień, gdy Wielki Duch wzywa wszystkich ludzi. Jest to dzień, gdy wszyscy nasi wielcy wodzowie wypowiadają się. Jest to dzień, gdy wszystkie dawne indiańskie prorocтва zostaną spełnione. Jest to dzień, gdy wszystkie plemiona zjednoczą się i będą jednym narodem. Jest to dzień, gdy nowy naród zostanie stworzony przez moc Wielkiego Ducha. Jest to dzień wielkiej sprawiedliwości” (s. 46). Czasy obecne Indianie uważają za okres szczególnie ważny w życiu społeczności indiańskich; jest to okres, gdy trzeba wykazać aktywność, jeśli czerwonoskórzy mają przetrwać biologicznie i kulturowo. Efekty obecnej walki politycznej mogą być świtem nowej epoki w dziejach Indian, a być może i w dziejach całej Ameryki. W nowej nadchodzącej epoce nikt z Białych nie nazwie już Indianina obraźliwym słowem „Injun” lub pogardliwym „Wódz”.

Przywódcy Red Power dążą do uzyskania akceptacji swego ruchu przez starsze pokolenie konserwatywnych przywódców indiańskich, a z drugiej strony liczą na poparcie swej walki przez lewicowe koła w Stanach Zjednoczonych. Przy bliższym przyjrzeniu się nowej indiańskiej ideologii stwierdzamy, że pobrzmiewają w niej hasła i oskarżenia kultury amerykańskiej charakterystyczne dla młodzieżowych ruchów lewicowych i studenckich w USA. Steiner jednak nie zadaje sobie ważnego przecież pytania, czy te młodzieżowe elementy ideologii lewicowej białej młodzieży znalazły się w ideologii Red Power niezależnie, czy też są wynikiem wpływu pierwszej ideologii na drugą. Jeśli ma miejsce ten drugi przypadek — co wydaje się bardziej prawdopodobne — to pojawia się pytanie, na jakich płaszczyznach zachodzą społeczne i doktrynalne kontakty między przedstawicielami lewicowego ruchu młodzieży białej i ruchu Red Power.

Książka Steinera wprowadza czytelnika w problemy interesujące i nieznanne, wymaga jednak dużego krytycyzmu i dystansu. Autor wybrał bowiem postawę ideologa, a nie badacza.

Ewa Nowicka

LANGUAGE USE AND SOCIAL CHANGE. Problems of multilingualism with special reference to Eastern Africa, Ed. W. H. Whitley, London 1971, Oxford University Press

Pomimo że w tytule widnieje zastrzeżenie, iż w pracy uwzględniono szczególnie problematykę Afryki Wschodniej, książka ta zainteresuje niewątpliwie każdego, kto zajmuje się zjawiskami społeczno-kulturalnymi całego kontynentu afrykańskiego. Język odgrywa dziś przecież podstawową rolę w procesach przemian kulturowych i dziele konsolidacji politycznej każdego państwa afrykańskiego. Nic dziwnego przeto, iż plon IX Międzynarodowego Seminarium Afrykanistycznego, jakie odbyło się w grudniu 1968 r. na uniwersytecie w Dar es Salaam, zawarty w omawianej książce, daje wgląd w cały zespół nader aktualnych spraw, ważnych dla zrozumienia

skomplikowanych procesów kulturowych Afryki współczesnej, a poniekąd także i innych obszarów Trzeciego Świata.

Language use and social change zostało wydane na zlecenie International African Institute i książkę opatrzył obszernym wprowadzeniem redaktor całości, W. H. Whitley oraz dyrektor instytutu, Daryll Forde. W pierwszej części mamy prace ogólne, teoretyczne, na które złożyło się sześć rozdziałów. Dotyczą one stosunku języków rodzimych do języka pozostawionego w spuściźnie niepodległym państwom Trzeciego Świata przez kolonizatorów europejskich, problemów wiązania określonego języka z określonego typem wykształcenia i statusu społecznego, a także rozmaitych zagadnień psychologii wielojęzycznych społeczeństw.

Z uwagi na brak miejsca niepodobna omówić szczegółowo całokształtu spraw poruszanych przez autorów części teoretycznej. Warto przecież jednak zasygnalizować potencjalnemu czytelnikowi polskiemu ciekawą systematykę typów polityki językowej, uprawianej przez rządy państw Trzeciego Świata, jaką podaje Joshua A. Fishman z nowojorskiego Yeshiva University. Kreśli on trzy typy polityki, nazwane przez siebie A, B i C. Typ A reprezentuje kraje, które świadomie wybrały jako język państwowy mowę Europejczyków, a więc praktycznie rzecz biorąc angielszczyznę lub francuszczyznę, by uniknąć konieczności wyboru pośród rodzimej mozaiki lingwistycznej i ominąć niebezpieczeństwa antagonizmów międzyszczepowych. Politycy państw typu A na ogół zresztą nie znajdowali w swoich krajach jakiegóż silnie wyodrębnionej spośród innych grupy językowej i kulturowej, posiadającej dostatecznie ugruntowane tradycje historycznej przeszłości, desygnującej tę grupę na załączek języka ogólnonarodowego. Typ B z kolei reprezentuje kraje, które albo szybko stworzyły sobie własny, rodzimy dialekt typu *lingua franca*, jak to nastąpiło w Indonezji czy na Filipinach, albo też dysponowały rodzimą, przedkolonialną tradycją językową, kulturową i polityczną. Tam z języka kolonizatorów rezygnuje się szybko na rzecz języka rodzimego, mającego szansę przy pewnej ostrożności na uzyskanie popularności w całym społeczeństwie, mimo jego różnorodności etnicznej. Tanzania i Kenia opowiadające się za językiem *suahili*, ale także i zwolennicy zastąpienia angielszczyzny językiem *hausa* w Nigerii czy francuskiego językiem *wolof* w Senegalu, mogą podpadać pod tę właśnie kategorię. Wreszcie typ C to państwa dysponujące paroma rodzimymi tradycjami językowo-kulturowymi, które w obawie przed wojną domową nie mogą zdecydować się na danie pierwszeństwa któremukolwiek z wielkich języków rodzimych. Te muszą faktycznie nadal w administracji używać języka dawnych najeźdźców europejskich jako mowy najbardziej neutralnej.

Autor rozważań daje nam ponadto wgląd w całokształt trudności polegających na adaptacji rodzimych języków do nowoczesnej cywilizacji. Rysuje nam dylemat popierania rodzimego języka w jego postaci klasycznej, w jakiej nie jest on powszechnie używany przez masy, lecz kultywowany przez wąskie elity tubylcze, lub decydowania się na udzielenie poparcia językowi potocznemu, pełnemu obcych naleciałości, lecz żywemu, co ma kapitalne znaczenie dla akcji upowszechniania oświaty.

Równie ciekawa i może nawet dla tych, którzy interesują się poszczególnymi regionami Afryki, o wiele bardziej wartościowa jest druga część książki. Zawiera ona bowiem wyniki szczegółowych badań empirycznych, zawartych w trzynastu kolejnych rozdziałach. I tak w grupie zagadnień poświęconej skutkom określonej polityki językowej, jaką prowadzili kolonizatorzy, a następnie rządy państw niepodległych znajdujemy problematykę językową w życiu współczesnej Ugandy, kwestię tworzenia w Tanzanii nowoczesnej kultury narodowej w oparciu o język *suahili* i sprawę stosunku tradycyjnych społeczności muzułmańskich Afryki Czarnej do języka angielskiego.

W grupie zagadnień dotyczących polityki oświatowej mamy rozważania poświęcone skutkom społecznym i językowym określonego wyboru środków masowego przekazu, nierównomiernego przyswajania sobie treści oświatowych przez poszczególne grupy społeczne, etniczne, językowe, a także przykłady używania określonych języków przez elitarne sfery współczesnego Kamerunu.

Skomplikowane i poprzednio wzmiankowane zagadnienie modernizacji rodzimego języka omawiają rozdziały poświęcone językowi somalijskiemu, używanemu w tamtejszych audycjach radiowych, rozwojowi języka *wolof*, obcym zapożyczeniom w języku *luganda* i trudnej kwestii terminologii, omawianej na przykładzie Etiopii.

Niezależnie od sytuacji językowo-kulturowej, jaka panuje wśród rzesz afrykańskiego chłopstwa, miasta Czarnego Kontynentu tworzą niejednokrotnie własne, specjalne środowisko, godne dociekań odrębnych. I dlatego właśnie miejskiemu środowisku językowemu poświęcono rozdział na temat nowego, rozwijającego się przedmieścia Akry, Madina, a dalej studium Azjatów żyjących w Nairobi, problemowi wyboru języka w Kampala i wielojęzycznemu miastu Afryki Tropikalnej — Lumbashi.

Całość książki zamyka rozdział poświęcony rozważaniom nad wielojęzycznymi i wielokulturowymi społecznościami Afryki dzisiejszej, pióra znanego uczonego-afrykanisty Aidana Southalla.

Omawiana publikacja — będąca dziełem wielu autorów — stanowi jednak dość zwartą całość i pozwala na zapoznanie się z językiem badanym od strony jego społecznej i kulturowej roli, a nie od strony leksykalnej i gramatycznej, mimo iż niektóre z rozdziałów zawierają rozważania w znacznym stopniu dotyczące zainteresowań językoznawców. Szereg problemów przedstawionych zostało przez uczonych pochodzenia afrykańskiego, co już samo w sobie stanowi element bardzo interesujący i wartościowy. Tak np. rozdział pióra Alego A. Mazrui z Makerere University College w Kampala na temat stosunku islamu afrykańskiego do angielszczyzny uderza obiektywizmem i spokojnym prowadzeniem wykładu, mimo iż ów temat drażliwy dawał niejednokrotnie powody do nacjonalistycznej egzaltacji przedstawicielom zarówno świata europejskiego, co i afro-arabskiego. Nadzwyczaj ciekawie jest zarysowana przez autora rola brytyjskich władz kolonialnych we wcześniejszych okresach oraz rola misjonarzy chrześcijańskich, wydobywających na powierzchnię pierwotne, nie posiadające nigdy własnej literatury pisanej dialekty afrykańskie i narzecza. Konfrontacja arabszczyzny z angielszczyzną, islamu z chrześcijaństwem, nieufność muzułmanów względem wpływów modernizacyjnych i postawy obronne to zjawiska, które w oczach uczonego afrykańskiego niepodobna sklasyfikować zbyt pośpiesznie i opatrzyć jednoznacznymi ocenami.

Podobnie jak nie można dokonywać zbyt pośpiesznych ocen wydarzeń politycznych zachodzących w Trzecim Świecie, tak i w ocenach polityki językowej, decyzji na dominację tego czy innego narzecza w danym kraju, ostrożność jest dla europejskiego obserwatora ze wszech miar wskazana. Państwa Afryki czy Azji powstały w odmiennych warunkach historycznych od tych, jakie towarzyszyły tworzeniu się państw narodowych XIX-wiecznej Europy.

Stąd obserwować rolę języka w tworzeniu się nowych narodów Afryki i Azji musimy z uwzględnieniem odpowiedniej perspektywy historycznej, ale też i etnograficznej. Takiemu właśnie spojrzeniu sprzyjają prace, w których obcy nam przecież świat staje się nam bliższy pod warunkiem uświadomienia sobie kulturowego dys-tansu.

Leszek Dzięgiel

JOHN C. DE WILDE, *Experiences with Agricultural Development in Tropical Africa*, Vol. I: *The Synthesis*; Vol. II: *The Case Studies*, Baltimore, Maryland 1967

Przytłaczająca większość mieszkańców Czarnej Afryki trudni się rolnictwem i zawodami blisko z nim związanymi. Mimo wysiłków, jakie czynią rządy młodych państw afrykańskich, by uprzemysłowić administrowane przez siebie kraje, nie mamy podstaw do przypuszczeń, by owa z gruntu rolnicza struktura zawodowa społeczeństw afrykańskich uległa w ciągu najbliższych lat radykalnym zmianom. Od rolnictwa zatem, od jego stopnia modernizacji i adaptacji do narastających potrzeb ludności Afryki zależy i będzie zależało w najbliższych latach wiele. Nie popełnimy chyba błędu ryzykując twierdzenie, iż rolnictwo nowoczesne, pojęte w bardzo szerokim kontekście kulturowym i społecznym stać się może kluczem do rozwoju i awansu Czarnego Kontynentu. Niezależnie od problemów technicznych, jakim musi sprostać rolnictwo na terenach Afryki, coraz częściej przedmiotem studiów naukowych staje się sam rolnik afrykański i zespół zjawisk społeczno-kulturowych, w jakim żyje. Doświadczenia bowiem ostatnich co najmniej 25 lat wykazują, iż mechanicznie przenieszone na obcy kulturowo grunt Afryki modele postępowania, jakie zdawały egzamin nieraz nawet znakomicie w środowisku ludzkim Europy czy Ameryki Północnej, tutaj zawodzą, niosąc rozczarowanie prekursorom postępu cywilizacyjnego i wzbudzając nieufność Afrykanina. W roku 1960 Adam Curle pisał, iż „społeczeństwo może zaakceptować lub odrzucić zmianę społeczną i gospodarczą lub może ulec zniszczeniu przez tę zmianę skutkiem właściwości, jakie drzeźnią w jego prawie zwyczajowym, w strukturze pokrewieństwa, w sankcjach, obowiązkach i powinnościach, w prawach i statusie społecznym, a także w postawach rodziców wobec dzieci. Ale jeżeli zrozumiemy te sprawy, wówczas można będzie uniknąć niebezpieczeństw rozwoju i zdołamy sobie uświadomić możliwości pełniejszego, bardziej dostosowanego do sytuacji życia. Cierpienia przynosi tylko taki rozwój, który został narzucony jako teoretyczny plan pomyślności bez powiązania go z realiami społecznymi”¹.

Dziś zatem coraz częściej przedmiotem badań terenowych w krajach trzeciego świata stają się skutki zmiany kulturowej, jaką przyniosły na poszczególnych obszarach zamieszkującym je tubylcom nie tylko zwykle, nasilające się stale kontakty z europejską cywilizacją, lecz także zamierzona z góry, realizowana przez kolonizatorów, potem zaś przez rządy rodzime, polityka rozwoju i modernizacji społeczności chłopskich. Efekty szerokich nieraz planów ożywienia rolniczej produkcji towarowej, projekty wielkich nawodnień, wprowadzania na rozległą skalę pewnych roślin przemysłowych, prób zakładania gospodarstw rolno-hodowlanych opartych na odmiennej od tradycyjnych form bytowania zasadzie — wszystko to staje się materiałem dla etnografów i socjologów usiłujących dociec przyczyn tak niestety wciąż licznych niepowodzeń człowieka na tym polu.

Taki niewątpliwie przyświecał cel również i ekipie badawczej Johna C. de Wilde, złożonej z Amerykanów i Francuzów, ekonomistów, ekspertów od rolnictwa tropikalnego i antropologów społecznych, posiadających za sobą wieloletni staż badawczy w krajach tropikalnych. De Wilde przez pewien czas był szefem rady ekonomicznej International Bank for Reconstruction and Development, pod auspicjami którego przeprowadzono badania. Plon ich przedstawiono w omawianej tu pracy zbiorowej,

¹ A. Curle, *Tradition, Development and Planning*, "Sociological Review", New Series, Vol. 8: 1960, No 2, December, o także por. John C. de Wilde et al., *Experiences with Agricultural Development in Tropical Africa*, Vol. 1, *The Synthesis*, Baltimore 1967, s. 47, gdzie ów fragment artykułu A. Curle jest zacytowany.

przy czym warto dodać, iż J. C. de Wilde jest ponadto autorem innej, wydanej w roku 1966 pracy na podobny temat, lecz traktującej o innych krajach afrykańskich.

Przedstawiane tutaj dwutomowe dzieło posiada dość typowy dla tego typu opracowań anglosaskich układ, w którym pierwsza część zawiera rodzaj syntetycznego, zwięzłego podsumowania wyników badań, natomiast w drugiej przedstawiono dokumentację tego podsumowania, szczegółowy opis terenowych *case studies*. Ułatwia to czytelnikowi korzystanie z całości. Ekipa uczonych wybrała sobie za teren badań takie obszary Afryki tropikalnej, które dostarczyłyby największej różnorodności problemów. Najwięcej uwagi poświęcono Kenii, zbierając obserwacje terenowe w pięciu rozmaitych punktach tego kraju, zamieszkałych przez różniące się od siebie etnicznie i kulturowo społeczności. W Mali przebadano dwa obszary, podobnie jak i w Ugandzie, a po jednym w Górnej Wolcie, Czadzie i Wybrzeżu Kości Słoniowej oraz w Tanzanii. Szczególną uwagę zwrócono na ekonomiczne i społeczne skutki wielkich, organizowanych nakładem znacznych środków przedsięwzięć osadniczych i nawodnieniowych w Tanzanii i Mali, a także na efektywność (lub jej brak) pracy afrykańskiej służby rolnej, działającej pośród nader tradycyjnie gospodarujących nadal chłopów Czarnego Kontynentu. Niestety w omawianej książce nie znalazły się wyniki badań przeprowadzonych na obszarach Ugandy, lecz i tak bogaty materiał dostarcza interesujących szczegółów z życia współczesnego chłopstwa Czarnej Afryki. Autorzy bowiem punkt po punkcie starają się przedstawić sposób, w jaki tradycyjna kultura afrykańska reaguje na inspiracje personelu agrotechnicznego, na rozwijane przez niego akcje, na bodźce ekonomiczne, stosowane przez rządy i na próby stworzenia nowej hierarchii dążeń i wartości w umysłowości chłopu afrykańskiego. Na ich dobro wypada zauważyć, iż nie usiłują oni nikogo obarczać wyłączną odpowiedzialnością za zacofanie rolnictwa Afryki tropikalnej, nie deprecjonują zbyt pochopnie tradycyjnej, afrykańskiej kultury i z drugiej strony widzą realne trudności, przed którymi staje nieliczna, kiepsko wyposażona służba rolna Czarnego Kontynentu. Uznając swoiste racje jednej i drugiej strony autorzy orientują się przeciw, iż społeczności chłopskie Afryki tropikalnej są niejako skazane na modernizację swego stylu życia, ponieważ zmusza je do tego wyniki z rozwoju medycyny i higieny przeludnienie, postępujące wyniszczenie eksploatowanej w prymitywny sposób przyrody i — przede wszystkim — wzrost ambicji życiowych Afrykanina.

Autorzy starają się zrozumieć najcharakterystyczniejsze cechy afrykańskiego rolnictwa chłopskiego na południe od Sahary, wynikające z takich chociażby faktów, jak znikome możliwości, których dostarcza prymitywnej gospodarce tropikalne środowisko naturalne, przy pozorach bujnej obfitości, czy posiadająca setki lat tradycji adaptacja plemion afrykańskich do takich właśnie trudnych warunków naturalnych, wiedząca do kostnienia w pewnych stereotypach postępowania. Śledzą dalej nierównomierność osadnictwa, które w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu osiąga katastrofalne wręcz rozmiary na najłatwiejszych do uprawy skrawkach ziemi, przy istniejących opodal absolutnych pustkowiach. Zatrzymują się na fenomenie kulturowym, polegającym na uporczywej uprawie roślin żywieniowych, lęku przed rezygnacją z samowystarczalności wobec braku handlowej infrastruktury, dyskutują zacofanie pod względem najprostszych nawet narzędzi i technik rolniczych, a wreszcie piszą o tradycyjnym dla Afryki oddzieleniu uprawy roślin od chowu zwierząt domowych. Ten problem, posiadający swoje korzenie w prastarej tradycji ludów afrykańskich, musi być w pierwszym rzędzie rozwiązany, jeżeli chłop afrykański ma awansować cywilizacyjnie. Autorzy wracają do niego zresztą i w dalszych partiach książki, przedstawiając przyczyny rzekomo wyłącznie prestiżowego trzymania olbrzymich stad bydła w Afryce, dając uzasadnienie tego zjawiska także i ekonomicznej natury.

W ogóle dużo miejsca poświęcono motywacjom chłopów afrykańskich, jego sposobowi reagowania na oferowane mu perspektywy zmiany stylu życia. Jeden z rozdziałów szczegółowo traktuje np. o zakorzenionej wśród rolników afrykańskich dążności do tego, by ich gospodarstwa były samowystarczalne żywnościowo. Widzimy tu powody owego zjawiska tkwiące nie tylko w nadal nierozwiniętej dostatecznie infrastrukturze gospodarczej Czarnej Afryki, braku dróg, punktów handlowych, magazynów i organizacji wymiany towarów, lecz także w swoistej kulturze społeczności chłopskich. Autorzy wskazują na specyficzny dualizm ekonomiczny tradycyjnych afrykańskich rodzin poligamicznych, gdzie rozgraniczone są ściśle nie tylko pewne rodzaje prac przynależnych mężczyznom i kobietom, ale także i pomiędzy płcie podzielono udział w zyskach, jakie owe prace przynoszą. De Wilde twierdzi, iż kobieta afrykańska zgodnie z obyczajem musi wyżywić swoje dzieci i męża, a zatem dba przede wszystkim o uprawiane przez siebie rośliny żywieniowe, szczególnie, iż nadwyżki ich może spieniężać na targu. Natomiast mężczyzna, do niedawna w zasadzie rolnictwem się nie zajmujący, teraz zaczyna dostrzegać w uprawach towarowych, takich jak bawełna czy kawa, źródło dopływu gotówki, którą może zużywać na własne potrzeby, zakup nowej żony, wyprawianie uczt dla sąsiadów lub nabywanie luksusowych przedmiotów osobistego użytku. Na tym tle, zdaniem autorów książki, może nawet dochodzić do spięć między kobietami a mężczyznami w rodzinach afrykańskich, czego dowodem mają być pewne wydarzenia w Nigerii czy Tanzanii. Kwestia ta wymagałaby zapewne szerszego omówienia i nie jest tutaj naszym celem rozwijanie tego tematu. Chodziło raczej o przykład ciekawych problemów kulturowych, jakie omawiana praca przedstawia. A jest ich niemało. Oto np. zagadnienia intensyfikacji uprawy i pogodzenia jej z odwiecznym rytmem robót polowych rodziny chłopskiej, której sytuację dodatkowo komplikuje odpływ młodych mężczyzn do prac sezonowych w przemyśle wydobywczym. Albo sprawa wprowadzania nowoczesnych narzędzi i maszyn rolniczych, które — stosowane wrywkowo — powodują np. zjawisko zaorywania zbyt wielkich obszarów pól, których następnie rodzina chłopska nie potrafi na czas oczyścić z pleniącego się chwastu. Przy czym fakt pojawienia się ciągników — inna sprawa czy właściwie używanych i w pełni wykorzystywanych — dokonuje rewolucji w mentalności Afrykanina, któremu używanie tych maszyn zaczyna imponować.

Spośród wielu innych zagadnień, takich jak reagowanie Afrykanina na instruktaż rolny, udzielanie mu kredytu, czy próby wprowadzania rozmaitego typu spółdzielczości wiejskiej, wymieńmy niezwykle interesujący problem własności i użytkowania ziemi. Tradycyjna własność ziemi w Afryce, polegająca na tym, iż areal cały podzielony jest między poszczególne rody, których członkowie wszyscy są jego użytkownikami — przeżywa dziś kryzys. Z drugiej strony typ własności indywidualnej, tak charakterystyczny np. dla chłopstwa europejskiego, dopiero się wykształca. Autorzy dają liczne przykłady różnych form modernizacji dawnych struktur agrarnych z Kenii, Rodezji, Malawi, a także z Konga, Rwandy, Burundi oraz z Afryki Zachodniej. Piszą o spółdzielniach chłopskich i próbują uchwycić przyczyny sukcesu tych spółdzielni, które zdają egzamin. Dowodzą, iż częstokroć w Czarnej Afryce modernizacja udaje się tam, gdzie jej prekursorzy zdołali do niej przekonać tradycyjne, lokalne wspólnoty rodowe. Z drugiej jednak strony próbują autorzy sklasyfikować pod względem społecznym tych rolników afrykańskich, którzy pierwsi decydują się przełamać opór konserwatywnej społeczności lokalnej, ryzykując niekiedy nawet izolację względem grupy, zawiść, pomawianie o czary itp.

Ogólnie rzecz biorąc wydaje się, iż książkę wydaną pod redakcją J. C. de Wilde'a przeczyta z zainteresowaniem każdy, kto interesuje się procesem przemian gospodarczych i kulturowych ludów Afryki współczesnej.

Leszek Dzięgiel

SYLVIA LEITH-ROSS, *African women. A study of the Ibo of Nigeria*, New York, Washington 1965, ss. 366

Praca Sylvii Leith-Ross, efekt jej osobistych doświadczeń z kilkuletniego pobytu w Afryce, stanowi bardzo interesujące studium codziennego życia nigeryjskich kobiet, ilustruje ich ekonomiczną aktywność, a także przedstawia społeczną rolę i pozycję matek, żon i wdów. Oryginalność książki wypływa z faktu, że wg autorki „praktycznie wszystkie informacje uzyskane są od kobiet i że zwyczaje, prawa, okoliczności i wydarzenia opisane są z kobiecego punktu widzenia”. Dotychczas bowiem informacje pochodziły prawie wyłącznie od mężczyzn, co sprzyjało powstaniu nieprawdziwego niejednokrotnie obrazu badanego społeczeństwa.

Autorka — nie będąca zawodowym antropologiem — z racji sprawowanych w departamencie szkolnictwa Nigerii funkcji miała możliwość bezpośredniego obcowania ze społeczeństwem afrykańskim, dobrze znała opisywany przez siebie kraj, a praca jej charakteryzuje się dużą dozą sympatii dla badanej zbiorowości.

Sylvia Leith-Ross korzystała z pomocy tłumaczek, a większość czasu spędziła w prowincji Owerri, czego wynikiem jest szczegółowy opis codziennego życia kobiet z obszaru Nneato i Nguru. Przeprowadziła ona jednak porównawcze badania w miastach Owerri i Port Harcourt, gdzie zjawiska przeobrażeń społecznych zachodziły wyraźniej i szybciej. Informacje pochodzą z końca lat 30-tych naszego stulecia, jednakże szereg opisywanych faktów — zwłaszcza jeżeli rozpatrujemy tradycje kulturowe — nie zatraciło do tej pory swej aktualności. Pracę wydano w 1965 roku.

Pierwszą przedstawioną społecznością jest zbiorowość Nneato zajmująca się prawie wyłącznie rolnictwem. Wsie Akabo, Ubaha i Eziama powiązane ze sobą spójnią pokrewieństwa, odizolowane były od świata zewnętrznego i nie miały prawie żadnej sieci dróg, a komunikację wyłącznie pieszą. Podział pracy w omawianej społeczności, aczkolwiek w teorii ścisły, różny był w praktyce. Wiele czynności stanowiących tabu dla kobiet (np. prace budowlane), już w opisywanych czasach mogły one wykonywać. Wyraźniejszy nieco podział obserwować można było w rolnictwie, gdzie mężczyźni zajmowali się tradycyjnie przygotowaniem ziemi pod uprawę, a uprawa roli należała do kobiet. Nadwyżki roślin żywieniowych, które nie zostały zużytkowane w gospodarstwie, mogły być sprzedawane, a dochód z nich przeznaczony na użytek kobiet i ich dzieci¹. Handel lokalny, prowadzony między położonymi obok siebie wsiami, charakteryzował się dużym udziałem kobiet, które prócz wyżej wspomnianych towarów sprzedawały także maty wyplatane z długich, wąskich liści, mające chętnych nabywców. Maty te, czasami malowane, to produkt jedyne kobiecego rzemiosła spotykanego na tym obszarze.

¹ Bardzo interesujące uwagi dotyczące funkcji kobiet w handlu płodami rolnymi i artykułami żywnościowymi w muzułmańskiej osadzie Batagarawa w północnej Nigerii znajdujemy w pracy Polly Hill, *Hidden trade in Hausaland*, „Man”, vol. 4: 1969 nr 3.

Ciekawe informacje dotyczące poszczególnych cykli życia kobiet przedstawia autorka w dalszej części pracy. Omawia obrzędy związane z narodzinami dziecka, małżeństwem, wdowieństwem itp.; szczególnie interesujące wydają się być zwyczaje związane z założeniem rodziny. Trudno jest ustalić, od którego momentu uznaje się dziewczynę za zamężną — od chwili wspólnego zamieszkania, skonsumowania małżeństwa, stwierdzenia brzemienności lub urodzenia dziecka, czy też wreszcie całkowitego wypłacenia okupu za żonę. Jest to proces o trudnych do uchwycenia interwałach. Dziecko urodzone po zawarciu umowy małżeńskiej należy do mężczyzny niezależnie od faktu, czy jest jego rzeczywistym ojcem i czy dokonano całej opłaty rodzicom żony. Nawet w wypadku rozpadu małżeństwa, kiedy kobieta powraca do rodzinnego domu, nie ma prawa zabrać ze sobą dzieci².

Należy podkreślić, że kobiety Ibo miały swe własne, niepodległe życie, obok domu, męża i dzieci. Prócz handlu, który zapewniał im ekonomiczną niezależność i koncentrował się głównie na lokalnym targu, będącym w pewnym sensie centrum życia wioski i szansą wykazania możliwości kobiet „ich klubem i ich teatrem, gazetą i pocztą”, kobiety mogły spełniać ważną w społeczności funkcję *dibia* (mediator duchów, wróżbiarz, lekarz). Z zasady przysługująca mężczyźnie, funkcja ta była dziedziczna i w wypadku braku męskiego potomka *dibia* mógł wtajemniczyć córkę. Trzeba zaznaczyć jednak, że kobieta nie mogła osiągnąć najwyższego stopnia wtajemniczenia. *Dibia* nie były w żaden sposób wyświęcane i mogły być poślubione przez zwykłych mężczyzn. W Nneato spotykano także kobiety „wywołujące deszcz”, a tajemnicy tego misterium żadna dziewczyna nie mogła powierzyć mężczyźnie, nie była też do niej dopuszczana osoba z dalszej linii pokrewieństwa.

Wpływy zewnętrzne na omawianą społeczność były znikome. Gospodarka była samowystarczalna, oparta na tradycyjnych metodach prowadzenia prac, a nowocześniejsze europejskie sprzęty występowały stosunkowo rzadko. Emigracja, zarówno sezonowa, jak i stała, większych grup ludności nie była wówczas znana. Indywidualnie mężczyźni szukali pracy w pobliskich miastach (Enugu, Aba, Onitsha, Port Harcourt), lecz liczba ich nie była duża³. Brakowało też możliwości zarobkowania na europejskich plantacjach. Szkolnictwo nie było rozwinięte, autorka wspomina jedynie o misyjnej szkole prowadzonej przez Metodystów. Według ogólnej opinii kobiet, dla dziewcząt pożądane byłoby raczej szkoły wyuczające dobrego prowadzenia gospodarstwa domowego i wychowania dzieci, aniżeli uczące według normalnego programu szkolnego.

Drugą studiowaną przez autorkę społecznością jest rolniczo-handlowa ludność Nguru. Ten najbardziej zagęszczony obszar prowincji Owerri (384 os. na km²) obrazował już inny stan kultury. Przeludnienie kraju powodowało, że stosowano praktycznie ciągłą uprawę ziemi, tylko niewielki procent leżał odłogiem. Drogi były stosunkowo liczne i dobrze utrzymane. Podobnie jak w Nneato obserwujemy tu dwa rodzaje handlu, przy czym ważniejszą rolę spełniała sprzedaż produktów poza lokalnym okręgiem wiejskim. (Olej i ziarno palmy olejowej). Na miejscowych jarmar-

² Podobnie nieco sytuacja kształtuje się w innym nigeryjskim plemieniu — Yoruba. Po ceremonii zaślubin i dokonaniu opłaty za żonę mężczyzna uzyskuje prawo do pracy żony, wyłączności stosunków seksualnych i dzieci przez nią narodzonych. W wypadku rozwodu może zażądać od kobiety dalszej opieki nad dziećmi, które pozostają jego własnością. Praca P. C. Loyda *Agnatic and Cognatic Descent among the Yoruba*, „Man”, vol. 1: 1966 nr 4.

³ W rezultacie przeludnienia w późniejszym okresie ludność Ibo migrowała do przemysłowych ośrodków miejskich Nigerii. I tak Ibo stanowili blisko czwartą część ludności Lagos. Informuje o tym praca wydana przez G. M. Carter *National Unity and Regionalism in Eight African States*, Ithaka, New York 1966, s. 28.

kach pojawiały się już wówczas wyroby europejskie, naczynia i narzędzia spotykano także w indywidualnych zagrodach. Ludność omawianego terenu trudna była w nawiązaniu kontaktów, nieufność okazywały zwłaszcza kobiety. Być może, iż przyczyniała się do tego pamięć słynnego buntu w Aba (1929), który niewątpliwie pozostawił trwałe ślady w psychice kobiet. Wiele z nich pochodziło właśnie z omawianego obszaru. Opiswane zwyczaje związane z zawarciem związku małżeńskiego podobne są do omawianych poprzednio, lecz moralność była w pewnym sensie bardziej rozwiązła lub raczej opinia publiczna, która ją wyznacza, nieco luźniejsza. Powstaje problem, czy i w jakim stopniu kontakt ze światem zewnętrznym, umożliwiony poprzez ożywiony handel, wpływał na kształtowanie się postaw i potrzeb miejscowej ludności. Odpowiedź nie jest łatwa. W zasadzie stwierdzić należy, że zmiany takie zauważono jedynie wśród młodszego pokolenia. Kobiety „uświadomienie” swoje przejawiały w niezadowoleniu z dotychczasowych warunków życia, lecz odnosiło się to tylko do kwestii materialnych, a nie korespondowało ze wzrostem potrzeb kulturowych.

Następnie poznajemy miasto Owerri, które stanowi dobry przykład społeczności w stadium przemian, bardziej zaawansowanej niż omawiane poprzednio, chociaż korzeniami tkwiące jeszcze mocno w przeszłości. Miasto, którego liczebność przekraczała w omawianych czasach 2 tys. mieszkańców, zasiedlone było przez ludność rolniczą, zajmującą się ubocznie handlem⁴. Z interesującej nas społeczności kobiet 97% zajmowało się rolnictwem i handlem, pozostała ilość posiadała wyższy nieco status społeczny — co mogło łączyć się z wyższym poziomem wykształcenia⁵. Były to żony nauczycieli, urzędników państwowych, czy wreszcie miejscowe dziewczęta które ukończyły szkołę. Miasto tworzyło aglomerację bardziej zwartą niż szereg innych zbiorowości Ibo. Podzielone było na pięć części, zamieszkane przez wielkie rodziny (posiadające wspólnego przodka).

Ciekawe spostrzeżenia dotyczą obrzędów związanych z tak ważnymi wydarzeniami, jak zawarcie związku małżeńskiego, narodziny dziecka, ceremonia podwójnego pogrzebu (stosowana w wypadku śmierci osoby znacznej — była wyrazem szczególnego szacunku i uznania, jakim darzyli ją potomni; następowało to na ogół kilka lat po śmierci, a obrządek ten dotyczyć mógł także kobiet).

Szerzej nieco zajmuje się praca problemem małżeństwa, porównując popularne wciąż „zwyczajowe” ze spotykanym coraz częściej małżeństwem chrześcijańskim. Obserwować tu można pewną sprzeczność między etyką chrześcijańską a pojmowaniem obowiązków i przywilejów przez afrykańskich chrześcijan, którzy prócz żony poślubionej według reguł kościoła posiadają na ogół stałe konkubiny, bądź też zawierają również małżeństwo zwyczajowe. Wielu Afrykańczyków preferuje małżeństwo zwyczajowe, które umożliwia rozwód w wypadku braku dzieci. Afryka nie jest jeszcze przygotowana do praktycznie nierozzerwalnego małżeństwa chrześcijańskiego. Według miejscowych obyczajów kobieta nieodpowiednio przez współmałżonka traktowana miała prawo opuścić go i żądać pomocy lub interwencji starszych członków rodu⁶. Powodem nieporozumień małżeńskich bywało na ogół niespełnianie w sposób

⁴ Liczba mieszkańców przekroczyła obecnie 20 tys. (wg *Oxford Regional Economic Atlas, Africa*, Oxford 1965). Bardziej współczesne dane dotyczące miasta i prowincji Owerri znajdujemy w pracy W. B. Morgana, J. C. P u g h a, *West Africa*, London 1969, s. 43, 44, 316, 322.

⁵ Ciekawym zjawiskiem opisanym przez autorkę jest tzw. „training home”, założony w 1906 r. przez Towarzystwo Misyjne. Szkoła ta przeznaczona wyłącznie dla dziewcząt, prócz umiejętności czytania i pisania uczyła zasad dobrego prowadzenia gospodarstwa domowego. Była ona wysoko ceniona przez miejscową ludność.

⁶ Podobny zwyczaj ingerowania w sprawę rodziny — w sensie pozytywnym —

należyty wzajemnych powinności i odmienny pogląd na kwestię roli i pozycji współmałżonka w rodzinie. I tak występowanie tzw. „odpłatności małżeńskiej” powoduje, iż kobieta może być uważana za „własność”, jak i to wszystko, co ona do małżeństwa wnosi. Z drugiej strony kobiety sądzą, iż to, co wniosły one w posagu, pozostaje nadal ich własnością.

Według ogólnie spotykanej opinii kobiety prócz prowadzenia gospodarstwa domowego winny zajmować się także rolnictwem i handlem, przyczyniając się w ten sposób do powiększenia dochodów rodziny. Same kobiety, czynią to zresztą chętnie, pragnąc pewnej niezależności materialnej.

Ostatnią z przedstawionych nam społeczności jest czysto miejska zbiorowość w Port Harcourt, stolicy prowincji Owerri, licząca w omawianym okresie około 20 tys. mieszkańców⁷. Heterogeniczna ludność charakteryzowała się już wówczas wyraźną przewagą liczebną mężczyzn, którzy napływali tu z odległych terenów w poszukiwaniu pracy. Wiele kobiet miejskich posiadało obok granic miasta działki, na których mogły uprawiać pewne rośliny żywieniowe, natomiast większość kobiet mieszkających tu okresowo wyjeżdżała do swych rodzinnych miejscowości przynajmniej dwa razy do roku dla dopilnowania sadzenia i zbierania uprawianych płodów. Podział pracy był już wyraźnie określony; kobiety zajmowały się sprawami domu, handlem i ewentualną pracą na roli, podczas gdy mężczyźni przyjmowali pracę zarobkową. Miasto traktowane było raczej jako przejściowe miejsce pobytu, ludzie przybywali tu dla zarobku, nie myśląc o osiedleniu się na stałe. Jeśli budowali domy, to tylko dla zabezpieczenia dochodów i powiększenia ich poprzez wynajmowanie pokoi. „Domy ich ambicji budowane były w stronach rodzinnych, na oczach zazdrosnych krewnych. Każda z przybywających rodzin przenosiła własne zwyczaje z Owerri, Aba, Okigwi czy Onitsha; Port Harcourt nie istniał jako jednostka kulturowa. Było to miejsce, przez które ludzie przechodzili, niosąc swój własny, duchowy bagaż”. Jest sprawą oczywistą, że wejście w nowe, odmienne środowisko w konsekwencji pociągało za sobą pewne nieuchronne zmiany w psychice wyrwanych z rodzimego kręgu osób. W wypadku kobiet mogło to mieć następstwa negatywne, zwłaszcza jeśli rozpatrujemy sprawy moralności. Sytuacja materialna kobiet omawianej społeczności nie zawsze była dobra. Przykład obserwowanych w mieście kobiet czerpiących intratne zyski z prostytucji nakłaniał i dziewczęta Ibo do nierządu, przy czym proceder ten traktowały, jak wiele innych zawodów. Na ich usprawiedliwienie należy dodać, że możliwości jakiegokolwiek przygotowania zawodowego były dla kobiet znikome. Istniejące szkoły, prowadzone na ogół przez towarzystwa misyjne, miały charakter ogólnokształcący. Ciekawostką jest działalność jednej z nielicznych w owym czasie w Nigerii prywatnej koedukacyjnej szkoły wyższej, która kształciła 16 dziewcząt i około 90 chłopców. Szkoła owa stanowiła jednak wyjątek i nie mogła rozwiązać omawianego problemu.

Recenzowana praca daje interesujący obraz jednego z najliczniejszych, najbardziej postępowych, a w pewnym sensie najbardziej prymitywnych plemion nigeryjskich. Jako grupa o ubogim stosunkowo dziedzictwie kulturowym przy braku zinstytucjonalizowanej religii Ibo wykazywali zdolność szybkiej adaptacji do nowych warunków i łatwo ulegali westernizacji. Odgrywali oni znaczną rolę w okresie kolo-

obserwujemy wśród plemienia Yoruba, gdzie sprawy sporne mogą być na życzenia zainteresowanych stron rozstrzygane przez przedstawicieli starszej generacji. Problem porusza praca A. Southalla [red.], *Social Change in Modern Africa*, Oxford 1969, rozdz.: „Family life among the Yoruba in Lagos, Nigeria”, s. 315.

⁷ Port Harcourt liczył w latach 60-tych już 72 tys. mieszkańców, jest to drugi co do wielkości port Nigerii. Dane z pracy L. Ratajskiego, *Afryka*, Warszawa 1966.

nializmu angielskiego, a po uzyskaniu przez Nigerię niepodległości, dzięki inteligencji, sprytności i energii objęli także wiele ważniejszych stanowisk⁸. Dlatego też studium właśnie tej grupy plemiennej wydaje się być szczególnie godne uwagi.

Anna Partyka

ESTER BOSERUP, *Woman's role in economic development*, London 1970, George Allen and Unwin Ltd, ss. 283

W dobie modernizacji gospodarczej zachodzącej w większości współczesnych społeczności krajów tzw. Trzeciego Świata, w procesach industrializacji i łączącej się z tym migracji wieś — miasto, zmieniają się prawa i funkcje kobiet, zmienia się także ich aktywność zawodowa. Wszystkie te zagadnienia znajdują odzwierciedlenie w pracy Ester Boserup, duńskiego naukowca i konsultanta przy ONZ, stanowiącej w pełni udokumentowane studium socjologiczno-ekonomiczne nigdy dotąd systematycznie nie badanego aspektu ekonomicznego rozwoju, jakim jest rola kobiet w przemianach zacofanych gospodarczo krajów.

Punktem wyjściowym rozważań Ester Boserup jest przedstawienie sytuacji w prymitywnych społecznościach wiejskich, istniejących tam systemów gospodarki i podziału pracy¹. W najprostszym podziale mówić możemy o męskim i żeńskim systemie gospodarki rolnej. Ogólnie przyjmujemy, iż pierwszy spotykany jest głównie w krajach Azji, podczas gdy w Afryce *par excellence* występuje żeński system pracy w rolnictwie. Podział taki wyrastał z rodzaju prowadzonej w danym kraju gospodarki. Wzory gospodarki kobiecej występowały głównie w regionach, gdzie pług nie był używany i stosowano uprawę przemienną, praca w polu wykonywana była wyłącznie przez kobiety, przy czym udział mężczyzn ograniczał się głównie do karczunku². Odmienne przedstawia się sytuacja w krajach azjatyckich, gdzie znajdujemy prywatną własność ziemi i stosunkowo liczną klasę bezrolnej wiejskiej społeczności. Występuje tu możliwość korzystania z pracy najemnej, a głównie stosowanym narzędziem jest pług.

Podział pracy wpływa na odpowiednie kształtowanie się stosunków wewnątrzspołecznych, a szczególnie spotykanych systemów małżeńskich. I tak, stosując pewną generalizację, możemy stwierdzić, iż istnieją dwa główne typy kobiety w społecznościach wiejskich, w zależności od oceny jej roli jako pracownika. W regionach gospodarki wędrowniej, gdzie praca w polu wykonywana jest przede wszystkim przez kobiety, mają one większą osobistą wolność, a także pewną ekonomiczną niezależność. W takich społeczeństwach występuje szeroki zasięg poligamii, ponieważ posiadanie kilku żon łączy się z możliwością uprawiania większej ilości ziemi i stwarza lepszą

⁸ Problem ten omawia praca K. Elliotta, *An African School, A record of Experience*, Cambridge 1970, s. 205, a także cytowana już *National Unity and Regionalism in Eight African States*, s. 28, 545.

¹ Rolę kobiet w życiu społecznym i gospodarczym społeczności pierwotnych omawia praca D. Paulme, [red.], *Women of Tropical Africa*, Berkeley and Los Angeles 1963.

² Zmianę tradycyjnej gospodarki w wyniku modernizacji rolnictwa: wprowadzenia pługa, obserwujemy na przykładzie kenijskiego plemienia Luo, gdzie kobiety zajmowały się prymitywnym rolnictwem, lecz z chwilą zastosowania pługa uprawą ziemi zaczęli zajmować się także mężczyźni. Problem ten porusza praca A. Wali-górskiego, *Spółeczność afrykańska w procesie przemian 1890-1949 r.*, Studium wschodnioafrykańskiego plemienia Luo, Warszawa 1969.

pozycję społeczną. Kobieta jest tu ceniona i dla pozyskania żony mężczyźni niejednokrotnie składają wysokie opłaty jej rodzinie. Małżeństwo poligamiczne występuje więc w Afryce na południe od Sahary, a także w części obszarów południowej Azji, wszędzie tam, gdzie znajdujemy dostatek ziemi nadający się do wykorzystania w długoodłogowym systemie. Wszędzie, gdzie spotykamy konieczność intensywnego wykorzystania niewielkiego obszaru ziemi, stosuje się gospodarkę pługową i kobieta jest niewiele lub w ogóle nie angażowana w pracę na roli, jest ona całkowicie uzależniona od swego męża lub ojca, a tylko znikoma część małżeństw jest poligamiczna. Sytuacja taka dominuje w regionach hinduskiej, chińskiej, a także arabskiej kultury.

Niewybaczalnym błędem Europejczyków posiadających wpływ na rozwój rolnictwa omawianych krajów jest zapoznanie lub nieuznawanie istniejących tradycji podziału pracy w społecznościach tubylczych. Zdarzało się, iż w krajach, gdzie główna rola gospodarcza przypadała kobiecie, stawiano jednak na mężczyzn, których uczono nowoczesnych metod gospodarki rolnej, podczas gdy kobiety, będące głównymi użytkownikami ziemi, kontynuowały użycie tradycyjnych metod uprawy. Przybycie Europejczyków pogarszało pozycję kobiet, zachodnia administracja bowiem cedowała niejednokrotnie prawa i własność kobiet na ich mężów, co doprowadziło nawet do krwawych rozruchów (rewolta w Aba, 1929 r.)³.

Inny problem stanowi sezonowa praca kobiet z plemion o niskim statusie społecznym w gospodarstwach bogatszych na terenach, gdzie nie ma tradycji gospodarki kobiecej. Przypadki takie znajdujemy w Indiach, gdzie około 40% pracowników rolnych stanowią kobiety pracujące najemnie.

Interesujące jest przytoczone przez autorkę rozróżnienie spotykanych w świecie typów zaangażowania kobiet w pracę w rodzinnym gospodarstwie:

- kobieta Bliskiego Wschodu nie pracująca (nie posiada także wolności osobistej),
- w krajach Ameryki Łacińskiej kobieta zajmuje się głównie gospodarstwem domowym w znikomym tylko stopniu uczestnicząc w pracach rolniczych,
- w regionach południowo-wschodniej Azji kobieta jest aktywnym pracownikiem, ma spory udział w pracy w gospodarstwie rodzinnym, przyjmuje także prace najemne,
- wreszcie kobieta afrykańska, która nie jest utrzymywana przez męża, lecz sama troszczy się o siebie i rodzinę, przyjmując każdy typ zajęcia.

Oczywiście jak każda generalizacja i ta przedstawia tylko ogólny schemat i na poszczególnych terenach mogą występować znaczne odchylenia⁴. Afrykańska kobieta ma np. stosunkowo mały udział w produkcji *cash crop*, głównie dlatego, że w plantacjach zatrudniani są mężczyźni, lecz także i dlatego, że we własnym gospodarstwie są oni również aktywni przy uprawie płodów na sprzedaż⁵. Nasuwa się pytanie, jak wyglądać będzie sytuacja kobiet w miarę modernizacji rolnictwa, powstaje także

³ Wydarzenia te podkreślające niezwykłą zdolność organizacyjną kobiet w walce o ich prawa opisuje praca S. Leith-Ross, *African Women, A study of the Ibo of Nigeria*, Washington 1965, s. 22-39.

⁴ Interesujący jest cytowany przez autorkę przykład nigeryjskiego plemienia Yoruba, gdzie kobiety wykonywały tylko 7% pracy na roli. Wykazywały się one natomiast aktywnym udziałem w handlu.

⁵ Jednakże i to nie jest regułą. Duże farmy kakao posiadają kobiety w południowej Ghanie. Są one zwykle mniejsze jednak od prowadzonych przez mężczyzn, którzy korzystają z pracowników najemnych; ponadto kobiety zobligowane są zwykle do uprawy roślin żywieniowych. Problem omówiony w pracy zbiorowej D. Biebuyck, [red.], *African Agrarian Systems*, Oxford 1966, a także w pracy P. Hill, *Studies in Rural Capitalism in West Africa*, Cambridge 1970.

problem odpowiedniego ich przygotowania do spełnianego zawodu, jeśli mają kontynuować swą pracę.

Nie zawsze jednak kobiety pozostają na wsi, coraz częściej spotykamy je w zawodach miejskich. Rolę i pozycję kobiet w mieście przedstawia Ester Boserup w II części swej pracy. Miasta krajów rozwijających się to twory stosunkowo młode, wyrastające dookoła portów, wzdłuż linii kolejowych lub głównych dróg, którymi przebiegały szlaki handlowe. Jako centra kolonialnej administracji pełniły też one rolę handlowych i usługowych placówek na terenie osadnictwa europejskiego. Zasady selekcji przy przyjmowaniu przez Europejczyków ludzi do pracy odzwierciedlone są wyraźnie przez proporcję płci mieszkańców miast. Spotykamy niejednokrotnie miasta tzw. „męskie”, zwłaszcza w niektórych krajach Afryki. Skrajnym przykładem takiej polityki są miasta Afryki Południowej i Rodezji, a więc okręgi przemysłu kopalnianego. Niskie zarobki afrykańskich pracowników nie pozwalały im na utrzymywanie rodzin, które pozostawały na wsi. Podobna sytuacja występuje w krajach Azji i tak np. w Indiach przewaga mężczyzn w niektórych miastach sięga nawet 25%. Kontrastem są skupiska miejskie Ameryki Łacińskiej w których, w rezultacie ciągłych procesów migracji przeważają kobiety, podczas gdy na obszarach rolniczych pozostają mężczyźni.

Zastanawiając się nad rolą kobiet w miastach wyjść musimy z ich wkładu do rozwoju handlu. Tradycje udziału kobiet w tej dziedzinie gospodarki różne są w rozmaitych okręgach. Stanowią one połowę lub nawet większość wśród tradycyjnych handlarzy w wielu krajach Afryki (Ghana — 80%, Nigeria Wsch. — 50%)⁶, natomiast zaledwie niecały jeden procent zajmuje się handlem w większości krajów arabskich, gdzie możliwość zatrudnienia kobiet w handlu i rzemiośle jest nie do przyjęcia, są one mniejszością nawet wśród klientów, ponieważ zakupami jedzenia, a nawet ubrań kobiecych zajmują się mężczyźni. W południowej i wschodniej Azji znajdujemy regiony, gdzie procentowy udział mężczyzn i kobiet w handlu jest prawie równy (około 50%), jednakże już na obszarach zamieszkałych przez ludność pochodzenia chińskiego (Singapur, Tajwan) udział kobiet nie przekracza 15 procent, podczas gdy w przedrewolucyjnych Chinach osiągał zaledwie 7%. Handel, prócz rolnictwa jest głównym zawodem kobiet, które same zabiegają o utrzymanie siebie i rodziny, ponieważ niewiele jest możliwości znalezienia innego źródła dochodu, zważywszy fakt, iż nie posiadają one na ogół żadnego zawodu ani przygotowania do innej pracy. W nowoczesnym sektorze handlu zatrudniani są jednak zwykle mężczyźni, nawet na obszarach, gdzie kobiety dominowały w handlu tradycyjnym. W skrócie stwierdzić należy, że rola kobiet w nowoczesnym handlu w rozwijających się krajach kultury arabskiej, hinduskiej i chińskiej, a także w atlantyckich krajach Ameryki Łacińskiej, gdzie mocny był wpływ kultury hiszpańskiej, nie jest duża, ponieważ istnieje tu głęboko zakorzeniony kulturowy sprzeciw wobec udziału kobiet w handlu. Natomiast tam, gdzie kobiety spełniają tradycyjnie poważniejsze funkcje w tej dziedzinie gospodarki, znajdujemy większą ilość zatrudnionych w handlu kobiet (np. w południowo-wschodniej Azji), lecz bardzo często procent ich jest niewysoki przez ogólnie niski poziom wykształcenia, a także tendencję do dawania priorytetu mężczyznom w rekrutacji do wszelkich nowoczesnych zawodów.

Rola kobiet w „męskich” miastach ogranicza się głównie do usług⁷. Występuje

⁶ Rolę kobiet Hausa w handlu na terenie północnej Nigerii porusza praca Hill, *op. cit.*, s. 147.

⁷ Udział kobiet w dochodach rodziny poprzez handel artykułami żywnościowymi (np. przygotowywanie i sprzedawanie porcji jedzenia gotowych do spożycia) i po-

tu społecznie szkodliwe zjawisko prostytucji, któremu sprzyja stosunkowo mała ilość kobiet w owych miastach. W krajach Ameryki Łacińskiej duża część kobiet zatrudniona jest jako służba domowa (60%), podczas gdy w krajach arabskich, afrykańskich i azjatyckich sektorem tym zajmują się mężczyźni. Zaznacza się jednak wyraźnie tendencja wzrostu sektora usług domowych wraz z ekonomicznym rozwojem danego kraju, przy czym zawody te stają się coraz wyłącznie „żeńskie”. Nasuwa się natomiast pytanie, dlaczego tak mało kobiet znajdujemy wśród pracowników przemysłu i dlaczego większość przedsiębiorców preferuje mężczyzn, mimo iż wiele z rozwijających się krajów stosuje zasady różnych płac dla osób odmiennych płci wykonujących te same prace. Otóż kobieta korzysta z pewnych przywilejów, takich jak ograniczenia pracy w nocy czy pracy pod ziemią w kopalnictwie, wreszcie przysługuje jej określona ilość płatnych zwolnień z tytułu opieki nad dziećmi i urlopów macierzyńskich — częstszych w krajach o niskim stopniu rozwoju. Jest rzeczą charakterystyczną, iż same kobiety preferują pracę w sektorze handlu czy też chałupnictwo, co umożliwi im dowolność czasu pracy, a więc wywiązywanie się przy pracy zawodowej także i z obowiązków domowych.

Przyczyn znikomej roli kobiet w nowoczesnym przemyśle szukać należy także w stosunkowo niskim stopniu wykształcenia dziewcząt. Przykładowo można podać, iż w Indiach i krajach arabskich, gdzie udział uczniów i uczennic w grupie wieku 15-19 lat ma się jak 4:1, już w grupie 20-24 lat kształtuje się w stosunku 10:1. Wpływa na to w pewnym stopniu niski wiek zakładania rodziny. Tradycje w kształceniu dziewcząt rzadkością są także w Afryce, gdzie przez długie lata szkoły misyjne prowadziły inny profil nauczania dla dziewcząt, ucząc je przede wszystkim przedmiotów praktycznych⁸. Obecnie zaszły tu istotne zmiany i np. wśród studentów Bantu z Południowej Afryki w 1960 roku 40% stanowiły dziewczęta. Powstaje pytanie, w jaki sposób użytkują swe wykształcenie kobiety. Z rozważań Ester Boserup wynika, iż stanowią one znikomą część pracowników administracji wyższego stopnia nie tylko w krajach rozwijających się, lecz także i w wysoko zindustrializowanych (ZSRR — 12%). W większości krajów zacofanych gospodarczo 2/3 lub nawet więcej pracujących zawodowo kobiet to nauczycielki, ponieważ zawód ten wykonywać mogą kobiety także i tam, gdzie są one tradycyjnie odizolowane od życia społecznego, natomiast większość pozostałych to pielęgniarki i służba medyczna. Proporcje takie spotykamy w Afryce, jednak zaznaczyć należy, iż w pewnych społecznościach Azji, np. w Indiach, pielęgniarstwem zajmują się tylko kobiety z sekt niższych. Z rozwojem ekonomicznym wzrasta liczba kobiet wykonujących prace biurowe. W niepodległych krajach afrykańskich położonych na południe od Sahary szybki stopień afrykanizacji w połączeniu z brakiem wyżej wykształconych osób obu płci daje kobietom afrykańskim unikalną sposobność wejścia do zawodów poprzednio prawie zmonopolizowanych przez mężczyzn.

Ostatnia część pracy poświęcona jest procesom wiejsko-miejskiej migracji w ostatnich latach przybierających na sile w słabo rozwiniętych gospodarczo krajach, a także towarzyszących temu zjawisk społecznych. Nie zawsze są one pozytywne, bowiem obserwować można rozbitcie rodzin wskutek samotnego przebywania

średnictwo w handlu rybami wspomina też praca J. S. La Fontaine, *City Politics, A study of Leopoldville, 1962-1963*, Cambridge 1970, s. 56.

⁸ Opis takiego właśnie „training-home” dla dziewcząt znajdujemy w pracy Leith-Ross, *op. cit.*, s. 189 n. Natomiast interesujący problem wprowadzania szkolenia zawodowego kobiet w Afryce wschodniej (krótkoterminowe kursy szkolenia rolniczego w Kenii) — zjawisko ciągle jeszcze w Afryce nietypowe — wspomina praca J. C. de Wilde, *Experiences with Agricultural Development in Tropical Africa*, vol. 1, s. 190, Baltimore 1967.

mężczyzn w miastach, narastającą w tych warunkach prostytutkę, a co za tym idzie brak szacunku w ogóle dla kobiet miejskich pracujących samodzielnie. Te problemy społeczne nie mogą jednak powstrzymać procesów migracji, które są elementem nieodłącznym ekonomicznego rozwoju każdego kraju. Zmiany wywołane przeniesieniem się do zupełnie odmiennego środowiska są tym większe, im bardziej prymitywna jest społeczność pierwotna i procesy przystosowania zachodzą wówczas wolniej, mogą prowadzić nawet do zupełnego wyalienowania jednostki. Zmienia się cała egzystencja rodziny, bowiem jej członkowie wykonują nie tylko odmienną pracę, lecz także zmieniają sposób życia. Występuje konieczność płacenia za kwatery miejskie (nawet za miejsce pod namiot), brak możliwości wykonywania szeregu czynności odgrywających poważną rolę w życiu społeczności wiejskiej, takich jak polowanie — stanowiące dodatkowe źródło pożywienia, utrzymywanie ścisłych kontaktów rodzinnych itp. Radykalnie zmienia się aktywność kobiet, gdy cała rodzina żyje w mieście, ponieważ większość czynności wykonywanych przez nie dla podniesienia standardu życia całej rodziny niemożliwa jest do wykonywania w warunkach miejskich. Gospodarstwo domowe nie jest już samowystarczalne i szereg dóbr trzeba zdobyć za pieniądze. Wskutek silnego obciążenia budżetu rodziny kobiety zmuszone są do zdobywania pieniędzy drogą pracy zarobkowej. Różne są możliwości aklimatyzacji do życia w nowych warunkach kobiet pochodzących ze społeczności o odmiennych tradycjach. Stąd w procesach modernizacji gospodarczej krajów Trzeciego Świata obserwować możemy pewne wzory aktywności zawodowej kobiet, które Ester Boserup generalizuje w ten sposób:

— w krajach kultury arabskiej, gdzie wiejskie kobiety zaangażowane są przede wszystkim i prawie wyłącznie w prace domowe obcując z ścisłym kręgiem rodziny, tylko znikoma ich ilość (około 5%) jest aktywna zawodowo w mieście;

— w krajach Ameryki Łacińskiej, w której pod wpływem kultury europejskiej nie było tradycyjnego oporu do samodzielnej pracy kobiet poza rodzinnym gospodarstwem, a dziewczęta wysyłano chętnie do miast, by pracując w bogatych domach jako służące zarabiała na własne utrzymanie, znajdujemy stosunkowo wysoki (25-33%) udział kobiet w pracy zawodowej w mieście;

— w południowo-wschodniej Azji, gdzie wysoka jest aktywność kobiet, które pracują w rolnictwie, znajduje to odpowiednik także i w dużym udziale kobiet w zawodach miejskich (30-40%). Warto tu wspomnieć o Indonezji, gdzie 25% kobiet miejskich pracuje zawodowo. Jest to zjawisko, jakiego nie spotykamy w innych krajach muzułmańskich⁹;

— kraje afrykańskie cechują się natomiast wysoką aktywnością kobiet w pracach rolniczych, a także w wiejskim handlu na małą skalę (zwłaszcza obszar Afryki Zachodniej). Wbrew temu, czego można by się spodziewać, stosunkowo mała ich liczba pracuje zawodowo w mieście. Przyczyną tego jest brak kwalifikacji i wykształcenia, co utrudnia możliwość znalezienia pracy w nowoczesnym sektorze przemysłu nawet kobietom w Afryce Zachodniej. Istnieje tu także tradycyjna niechęć mężczyzn do pracy ich żon i córek pod władzą obcego mężczyzny. Procesy adaptacji do życia w mieście trudniejsze są w krajach, gdzie kobiety są bardziej aktywne w pracy na roli, a mniej mają sposobności znalezienia zajęcia w warunkach miejskich, podczas gdy migracja jest mniejszym problemem tam, gdzie przeniesione do miasta kobiety mogą kompensować swój mały udział w naturze do dochodów rodziny większym udziałem w zarobkach pieniężnych na miejskich bazarach czy w sektorze

⁹ Cenne informacje dotyczące aktywności zawodowej kobiet w krajach południowej i południowo-wschodniej Azji znajdujemy w pracy G. Myrdala, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Harmondsworth 1968, s. 494, 1731 n.

usługowym nowoczesnego miasta. Spełnia to szczególną rolę w rodzinach pracowników niewykwalifikowanych, zarobki kobiet bowiem w takich wypadkach niewiele różnią się od pensji ich mężów. Zasadnicze różnice uposażenia obserwujemy dopiero wśród pracowników wykwalifikowanych.

Dalej autorka porusza problem bezrobocia, a także nieracjonalnego wykorzystania zdolności produkcyjnej młodych ludzi. Stawia ona postulat stwarzania odpowiednich warunków pracy i zachęcania do pozostawania w rolnictwie, podczas gdy szereg stanowisk w zawodach miejskich może być z pożytkiem obsadzonych przez miejskie kobiety. A więc i w tych krajach obserwujemy już niebezpieczne społecznie i ekonomicznie zjawisko masowej i nieracjonalnej z punktu widzenia interesu państwa migracji wieś — miasto. Aby zrealizować taką strategię rozwoju trzeba stworzyć kobietom możliwości zatrudnienia w nowoczesnym sektorze przemysłu, do czego barierą jest obecnie nie tylko tradycyjne odizolowanie kobiet w wielu społecznościach, lecz także brak właściwych kwalifikacji. Trzeba więc zająć się odpowiednim ich przygotowaniem, a więc rozwiązać problem szkolnictwa, zwłaszcza zawodowego, co umożliwi zatrudnienie kobiet w zmodernizowanym przemyśle. Wyraźna jeszcze różnica kwalifikacji dziewcząt i chłopców znajduje swoje odzwierciedlenie w stopniu ich aktywności zawodowej w mieście.

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż ważnym czynnikiem jest tu nie tylko formalne przygotowanie do wykonywanego zawodu, lecz także wpojenie odpowiedniego stosunku do pracy, która wymaga regularności i uwagi, obcej ludziom innej od Europejczyków mentalności. Jest rzeczą oczywistą, że ludzie nawykli do ciężkiej pracy na roli rokować mogą nadzieję szybszego zaakceptowania regularnego zajęcia, a ponieważ w Afryce właśnie kobiety pracują ciężiej, spodziewać się należy, iż mogą być wydawniejsze w przemyśle, nawet mimo braku zawodowego przygotowania.

Rola kobiet w społecznym i gospodarczym rozwoju krajów Trzeciego Świata pochłania dotychczas zbyt mało uwagi badaczy kultur i społeczności krajów rozwijających się. Przerysowując rolę mężczyzn pomijano często wkład kobiet w rozwój badanych społeczeństw. Należy podkreślić, iż omówienie i uznanie znaczenia kobiet niezbędne jest dla uzyskania pełnego obrazu studiowanych społeczności tradycyjnych i funkcjonowania ich systemów gospodarczych. Praca Ester Boserup, która korzysta z szeregu danych emirycznych uzyskanych przez wielu badaczy, stanowi cenny wkład do etnografii i socjologii, będąc rzadkim dokumentem podkreślającym znaczenie kobiet w ekonomicznym i społecznym rozwoju społeczności dziś dążących do awansu cywilizacyjnego. Ten szeroki temat nie przebadany dotąd szczegółowo w skali światowej, jest stosunkowo mało znany w polskiej literaturze specjalistycznej. Już więc choćby z tego powodu wydaje się, iż praca Boserup zasługuje na uwagę tak polskiego etnografa, jak i socjologa.

Anna Partyka

AFRICA REMEMBERED, *Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*, praca zbiorowa pod redakcją Philipa D. Curtina, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London 1968, ss. 363.

„Atlantycki handel niewolnikami stworzył jedną z największych międzykontynentalnych migracji w historii świata, przewyższoną jedynie przez europejski exodus zarobkowy (do USA w XIX w.)”¹. „Obecnie około 1/3 osób afrykańskiego pochodzenia

¹ Rolę handlu niewolnikami w procesach migracji, a także zagadnienia przystosowania do nowego środowiska omawia praca J. A. Jacksona, [red.], *Migration*, Sociological Studies 2, Cambridge 1969.

żyje poza terenem Afryki”², warto więc zająć się kolejami życia kilku z nich, których wspomnienia dochowały się szczęśliwie do naszych czasów. Przeprowadzane w ostatnich 20 latach intensywne badania historii Afryki wykorzystują dla naukowych celów wszelkie dokumenty spisane, a także osobiste narracje, czego wynikiem jest między innymi omawiana praca. Dalece różniące się okoliczności kompozycji stworzyły zbiór różny w formie prezentacji, jakości literackiej i dokładności historycznej. Niemniej ze względu na fakt, iż przedstawia on handel niewolnikami, z punktu widzenia Afrykanów stanowi wartość niezwykle cenną. Książka posiada obszerną naukową podbudowę opracowaną przez Philipa D. Curtina (cz. I i III) oraz Ivora Wilksa (cz. II), a sylwetka każdego z informatorów przedstawiona jest przez naukowców dających pewien historyczny szkic opisywanych wydarzeń. Nieuniknione niejasności informacji autobiograficznych opatrzone są odpowiednim komentarzem. Znajdujemy tu więc oprócz wymienionych poprzednio omówienia G. J. Jonesa z uniwersytetu w Cambridge, Margaret Priestley, posiadającej za sobą działalność zawodową na terenie Ghany, H. F. C. Smitha, D. M. Lasta i Gambo Gubio z uniwersytetu Ahmadu Bello, P. C. Lloyd’a z Birmingham i wreszcie J. F. Ade Ajayi z uniwersytetu w Ibadanie. Praca zawiera szereg ilustracji i 16 mapek opracowanych w kartograficznym laboratorium uniwersytetu Wisconsin.

Antologia przytacza sprawozdania tubylców żyjących w XVIII i XIX wieku i omawia obszar Zachodniej Afryki zawarty między Senegalem a Nigerią. Jako źródło historyczne narracje winny być ocenione z punktu widzenia okoliczności ich spisania, gdyż niejednokrotnie są przypomnieniem dzieciństwa odtwarzanym po wielu dziesiątkach lat. Należy także zwrócić uwagę, że większość z nich podana została w języku zachodnioeuropejskim przez Europejczyków korzystających z informacji Afrykanów, a tylko dwie notatki informacyjne pochodzą od Afrykanów piszących w rodzimym języku. Natomiast trzech byłych niewolników, którzy przejęli wzory zachodniej kultury i osiągnęli w nowych warunkach niebagatelną pozycję społeczną przedstawiało swe wspomnienia w języku angielskim, przygotowując je dla europejskiego odbiorcy, co decydować mogło o nie zawsze obiektywnym ocenianiu faktów. Brak im prostoliniowości i introspektywnej autobiografii — jaka byłaby dla nas najbardziej interesująca.

Prócz historycznych walorów zawartych informacji omawiany zbiór przedstawia inną wartość — ukazuje przeżycia i postawy niewolników, odtwarza handel żywym towarem widziany przez Afrykańczyków żyjących w XVIII i XIX wieku. Część pierwszej pracy dotyczy szerokiego obszaru Afryki Zachodniej, zawartego między Senegalem a doliną Nigru, i obejmuje częściowo zające się dekady połowy XVIII wieku. W omawianym okresie poprzedzającym powstanie pseudonaukowego rasizmu istniało stosunkowo równe partnerstwo między afrykańskimi i europejskimi kupcami; równowaga ta w poważnym stopniu zachwiana została w XIX wieku, kiedy to europejska siła militarna dominować poczęła na afrykańskim wybrzeżu. W owym czasie pewna ilość Afrykanów przybyła do Europy jako wolni ludzie, lecz znakomita ich większość opuściła kraj, by przez długie lata pędzić los niewolników za Oceanem. Należy jednak zaznaczyć, iż było wówczas więcej wolnych Afrykanów w Europie, niż osiadłych w tropikalnej Afryce Europejczyków; źródła ich napływu sklasyfikować możemy następująco:

² *Africa Remembered...*, s. 3. Warto w tym miejscu przypomnieć, że do dnia dzisiejszego na terenie Gujany żyją murzyńskie społeczności wiejskie do złudzenia przypominające pierwotną kulturą obraz, jaki widzimy w głębi dżungli Gwinei. Są to potomkowie uciekinierów z plantacji. To ciekawe społeczno-kulturowe zjawisko opisuje praca J. Hurault, *Africains de Guyane. La vie matérielle et l'art des Noirs Réfugiés de Guyane*, Paris 1970.

a) największa grupa przybyła poprzez Indie Zachodnie, zwykle ze swymi europejskimi właścicielami;

b) inni przybyli jako członkowie załóg statków afrykańskich i wielu z nich pozostało, znajdując drogę do najniższej klasy zachodniego społeczeństwa; napływały także grupy protegowanych afrykańskich kupców, dla zdobycia potrzebnej wiedzy handlowej. Po okresie edukacji we Francji, Holandii czy Anglii wracali oni do rodzimych krajów;

c) trzecia — najmniejsza grupa, to Afrykanie, którzy odgrywali dyplomatyczną rolę w stosunkach między Afryką a Europą. W XV i XVI wieku spotykano ich na dworach Europy południowej, później pojawiać się zaczęli i na północy.

Pierwszą z przedstawionych w zbiorze postaci jest Ayuba Suleiman Diallo z Bondu, znany też jako Job ben Solomon. Był on synem muzułmańskiego kapłana Fulbe; uwięziony przez wrogów w czasie handlowej wyprawy do Gambii jako niewolnik wysłany został do Marylandu. Przypadkowy kontakt z Anglikiem Thomasem Bluettem³, który uznał w nim nieprzeciętną indywidualność, pozwolił mu na emancypację w Anglii. Przedstawiony na angielskim dworze, uzyskał Suleiman pomoc w powrocie do Afryki, wiązano z tym bowiem nadzieję pomyślniejszego nawiązania stosunków handlowych z jego rodzimym krajem. Jak potwierdzają to informacje Francisca Moora⁴, Ayuba był rzeczywiście ogólnie znany i szanowany wśród swych współplemieńców.

Suleiman, określany przez współczesnych jako jednostka niezwykle zdolna i obdarzona wyśmienitą pamięcią, przekazał ciekawe informacje dotyczące Senegambii z początków XVIII wieku. Dzielił on społeczność na dwie wyraźne warstwy, z których biedniejsza zajmowała się zdobywaniem pożywienia i przyrządzaniem go sposobami bardzo prymitywnymi. „Lepszy” rodzaj ludzi poświęcał czas głównie nauce. Znajdujemy tu opis zwyczajowych obrzędów związanych z ważnymi wydarzeniami w życiu społeczności plemiennej, takich jak zawarcie małżeństwa i związane z tym tradycje, urodzenie dziecka, praktyki inicjacji, ceremonie pogrzebowe, rozwody itp. Informacje Ayuby Sulejmana nie odbiegają w zasadzie od ogólnych opisów obyczajów mahometańskich. Skądinąd wiemy, iż pod koniec XVIII wieku ludność omawianego regionu nie miała jednolitej religii, a wkraczający islam cechował się tu szeregiem politeistycznych naleciałości. Nie znalazło to jednak odzwierciedlenia w sprawozdaniu Sulejmana; niemniej podaje ono szereg interesujących faktów, jak np. nieznaną obyczaj zakrywania przez zamężne kobiety twarzy przed własnym mężem przez okres pierwszych trzech lat po ślubie.

Drugim z przedstawionych Afrykanów jest Olaudah Equiano z nigeryjskiego plemienia Ibo⁵. Cytowane fragmenty wspomnień wydrukowanych w 1789 r. w Londynie jako autobiografia Equiano są zbyt zbliżone do standardu literackiego tego okresu,

³ Thomas Bluett spisał wspomnienia Suleimana uzupełniając je własnymi obserwacjami. Przytoczone w omawianej pracy fragmenty są wyjątkiem większej całości wydanej w 1734 r. pt. *Some Memoirs of the Life of Job, the Son of Solomon the High Priest of Boonda in Africa; Who was a Slave about two Years in Maryland; and afterwards being brought to England, was set free, and sent to his native Land in the Year 1734.*

⁴ F. Moore, *Travels into the Inland Parts of Africa*, dzienniki wydane w 1738 r.

⁵ Ludzie plemienia Ibo i Ibibio byli szczególnie cenieni jako pracownicy plantacji Indii Zachodnich. Między rokiem 1680 a 1786 około 130 tys. niewolników wywieziono z tego terenu, a pod koniec XVIII wieku importowano z krajów Afryki do Ameryki około 70 tys. niewolników rocznie. Zagadnienia te omawia praca W. B. Morgana i J. G. Pugh'a, *West Africa*, Londyn 1969 (rozdział 9), a także J. D. Fage, *A History of West Africa, An introductory survey*, Cambridge 1969, gdzie na stronach 83-88 znajdujemy dane liczbowe dotyczące wywozu niewolników z rozbiciem na poszczególne państwa (XVIII w.).

by rzeczywiście mogły być samodzielnym jego dziełem. Equiano utracił wolność jako kilkunastoletni chłopiec, z kolejnymi właścicielami przebywał na Barbados, w Wirginii (USA) i Anglii; udało mu się wykupić z niewolnictwa za pieniądze uzyskane z własnego drobnego handlu prowadzonego na szkunerze właściciela. Powrócił wówczas do Anglii, gdzie stał się członkiem pracującej niższej klasy średniej. Wiele podróżował, był aktywnie związany z brytyjskim anty-niewolniczym ruchem społecznym. Prawdopodobnie pochodził on z północnego regionu Ika-Ibo, obecnie położonego we wschodniej części prowincji Benin. Narrator kreśli obraz społeczności z rodzimych stron, opowiada o wierzeniach religijnych, daje ciekawe szczegóły na temat pozycji i roli kobiety. Wiele z przytaczanych przez Equiano informacji znajduje potwierdzenie i w czasach obecnych, są one jednak chaotyczne i nie zawsze wierne prawdzie, co zapewne należy przypisać faktowi, że autor w zbyt młodym wieku opuścił swój kraj rodzinny, by mógł o nim rzeczywiście wiele powiedzieć.

Philip Quaue, żyjący w XVIII wieku w Cape Coast (Złote Wybrzeże), nigdy nie był niewolnikiem, a do Europy zawędrował jako podopieczny afrykańskiego towarzystwa misyjnego, dla uzupełnienia wykształcenia. Do rodzinnego kraju powrócił już jako kapłan kościoła anglikańskiego. Okoliczności jego życia interesujące są z wielu punktów widzenia: religijnego, społecznego i kulturowego. Jest on typowym przykładem wzajemnego oddziaływania kultury europejskiej i afrykańskiej i uosabia proces westernizacji przybierający na sile w 2 połowie XVIII wieku. We współczesnej Ghanie jest znany jako jeden z pierwszych misjonarzy rodzimego pochodzenia, a także jako jeden z pionierów rozwoju szkolnictwa.

Źródłem przekazanych przez Quaue informacji są listy pisane w języku angielskim: mimo niewątpliwych uchybień stylistycznych przedstawiają one realistycznie i ciekawie obraz życia XVIII-wiecznej Afryki widziany oczyma Afrykańczyka, stojącego na pograniczu dwu kultur. Kilkuletni pobyt w Anglii, gdzie Quaue uzyskał święcenia kapłańskie, niewątpliwie wpłynął na kulturowe wyalienowanie z rodzimej społeczności. Dodatkowym, lecz o niemalym znaczeniu czynnikiem był fakt poślubienia Angielki, z którą przybył na afrykańskie wybrzeże.

Niezrealizowanym marzeniem Philipa Quaue pozostało zbudowanie w Cape Coast szkoły; przyczynił się on jednak do ewolucji szkolnictwa na Złotym Wybrzeżu kształcąc grupę (nieliczną, nigdy bowiem nie przekroczyła liczby 16) dzieci-mulatów. Program nauczania obejmował religię, czytanie, pisanie i arytmetykę. Jego uczniowie i ich potomni, szczególnie Fanti (z którego to plemienia sam Q. pochodził), byli wybitnymi jednostkami, tworząc załóżek wykształconej klasy urzędników, nauczycieli i prawników.

Z biegiem czasu między Quaue a jego rodzimą społecznością wyrastała jednak przepaść; współpracując z Europejczykami przestał biegłe władać ojczystym językiem, polegał na usługach tłumaczy; krytykował także ostro politeizm jako bałwochwalczą i fałszywą religię, a przyjmując zwyczaje europejskiego indywidualizmu uchylał się od obowiązków w stosunku do rodzimej grupy. Z drugiej strony — zwłaszcza pod koniec życia, Biali zarzucili mu zbyt ścisłe związki z Afrykanami.

Nie można mu jednak odmówić zasług, jakie poczynił na afrykańskim wybrzeżu wśród siebie współczesnych. Jego listy, prócz spraw ściśle religijnych i osobistych, przedstawiają spore zaangażowanie społeczne i troskę o kulturowy rozwój młodego pokolenia. Dowiadujemy się też z nich o sytuacji społeczno-politycznej kraju, rywalizacji plemion Ashanti i Fanti i ich kulturowych różnicach, które ustawicznie groziły poważniejszymi zamieszkami. Listy te wydają się być szczególnie interesujące nie tyle jako materiał faktograficzny, lecz dla ukazania własnej sylwetki autora, obrazującej w sposób drastyczny proces alienacji kulturowej wybitnej jednostki tego okresu.

Druga część pracy zawiera materiały dotyczące mało znanych współczesnym terenów biegu rzeki Niger, a szczególnie owianego tajemnicą Timbaktu. Informatorzy urodzeni pod koniec XVIII wieku opisują wydarzenia pierwszego trzydziestolecia wieku XIX, dając pewne źródło dla historii tego regionu, aczkolwiek informacje nie są obszerne.

Narracja Sāliha Bilāli jest interesująca przez spojrzenie, jakie rzuca na społeczność królestwa Massina (różniące się językowo kolonii Fulbe) przed utworzeniem imamatu. Z jego krótkich wspomnień (przekazanych po czterdziestoletnim pobycie w niewoli w Ameryce) czerpiemy informacje o współplemieńcach i politeistycznych kultach sukcesywnie wypieranych przez mahometanizm. Bilali, ciesząc się opinią ortodoksyjnego mahometanina, optymistycznie każe nam wierzyć, iż w owym czasie kapłani uczyli wszystkie dzieci jego kraju pisać i czytać po arabsku. Znajdujemy tu także uwagi dotyczące gospodarki Massiny, gdzie rolnicze ludy Fulbe, Bambara i Songhai współżyły z nomadycznymi pasterzami bydła — Fulbe, rybakami Bozo, kupcami Soninke i Dyula oraz kosmopolityczną grupą ulamā, dla której nauka była drogą życia. Prócz tego daje opis miasta Timbaktu, z którym współmieszkańcy Bilali utrzymywali kontakty handlowe.

Z samego Timbaktu pochodził Abū Bakr Al Siddiq, którego rodzina należąca do jednej z grup Shurfa zachodniego Sudanu zgłaszała pretensję pochodzenia do Proroka. Kształcony od młodych lat w Jenne gdzie był „instruowany w czytaniu i objaśnianiu Koranu” zdobył on podczas licznych podróży pewną wiedzę handlową. Warto wspomnieć, iż dalsza jego edukacja odbywała się w Bouna, istnienie tego centrum nauczania tak daleko na południu na granicy Ashanti nie jest bowiem powszechnie znane.

Bardziej może zajmujące od poświęconych sprawom osobistym i rodzinnym wspomnień lat młodości w Afryce są wiadomości uzyskane od Abū Bakra w listach wysyłanych z Jamajki. Są one ważne, ponieważ niewiele wiemy o afrykańskiej społeczności mułmańskiej żyjącej w Nowym Świecie, w rezultacie handlu niewolnikami. Warto zwrócić uwagę na przenikanie informacji dotyczących wydarzeń społeczno-politycznych Afryki tego okresu. Między mułmanami na Jamajce i afrykańskim wybrzeżu istniał niewątpliwie jakiś rodzaj komunikacji pozwalający na przekazywanie wiadomości o zachodzących wydarzeniach, lecz źródła i kanały ich przenikania nie są dokładnie zbadane.

Jedynym nie-Afrykaninem przedstawionym w omawianej pracy jest człowiek nazwiskiem Wargee, urodzony z końcem XVIII wieku w Kisliar, późniejszej prowincji Astrachań nad Morzem Kaspijskim. Był on Tatarem, najprawdopodobniej mułmaninem, uwięzionym i sprzedanym do niewoli podczas wojny turecko-rosyjskiej (1787-1792). Udało mu się jednak odzyskać wolność i wyruszył znad Morza Śródziemnego poprzez Saharę do Timbaktu, a następnie Zatoki Gwinejskiej. W Cape Coast Wargee skontaktował się z Anglikami; nie znając ich języka udzielał informacji w narzeczu Hausa (którego sam nauczył się w późnym wieku), co następnie przekładano na Fanti i to dopiero przetłumaczono na angielski. Biorąc pod uwagę nieścisłości, które powstały niewątpliwie przy podwójnym tłumaczeniu, musimy jednak przyznać, iż informacje uzyskane od tego właśnie człowieka są obszerniejsze i najbardziej interesujące. Prócz opisu budownictwa w poznawanych miastach, ich środowiska geograficznego, znajdujemy tu relację o wyglądzie Timbaktu, domów, wnętrz mieszkalnych, oraz na temat życia codziennego mieszkańców.

Trzecia część zbioru przedstawia czterech narratorów pochodzących z terenu obecnej Nigerii i żyjących w XIX wieku. Wszyscy oni zakosztowali niewolniczej niedoli i w większości dzięki antyniewolniczej kampanii angielskiej wkrótce odzy-

skali wolność i rozpoczęli w Sierra Leone nowe, odmienne życie, w zachodnim pod względem kulturowym osadnictwie. Wspomnienia ich łączą refleksje osobistej natury z opisem ogólnych wydarzeń i unaocniają nam los tysięcy innych ludzi z tej generacji.

Omawiany teren charakteryzował się od XIV wieku silnym wpływem islamu, rywalizującego z politeistycznymi kultami. Różnorodność religii związana była z różnicami etnicznymi, lecz z biegiem czasu stare wierzenia traciły coraz wyraźniej swój wpływ⁶. Tubylcza ludność pokonana została przez przybyszów Fulbe i ujęta w karby scentralizowanej politycznej kontroli sprawowanej przez tę arystokratyczną warstwę, której potomkowie dotąd zajmują dominującą społeczną pozycję w północnej Nigerii.

Ali Eisami Gazirmabe z Bornu był wykształconym chłopcem muzułmańskim, gdy w wieku 12 lat został niewolnikiem. Wywożony statkiem poza Ocean został wraz ze swymi współtowarzyszami wyzwolony przez Brytyjczyków i przewieziony do Sierra Leone. Tam nowo wyzwoleni niewolnicy „przydzielani” byli do gospodarstw muzułmańskich osadników z Ameryki, wcześniej oswobodzonych towarzyszy, i zamieszkiwali wsie specjalnie w tym celu założone⁷. Każda wieś miała europejskie kierownictwo (urzędnik administracyjny, nauczyciel czy też misjonarz). W początkowym okresie nowi osadnicy subsydiowani byli przez rząd, lecz oczekiwano od nich samodzielności tak dalece, jak byli do tego zdolni. Ali Eisami zamieszkał w wiosce Bathurst. Mniej zdolny lub mniej chętny w przeciwieństwie do wielu współkrajowców nie akceptował szybko kultury zachodniej. Stał się tylko z nazwy chrześcijaninem i do końca życia nie posiadał umiejętności pisania w języku angielskim. Z informacji jego korzystać możemy dzięki niemieckiemu lingwiście S. W. Koelle, który rozmawiał z przeszło 60-letnim już Ali Eisami w połowie XIX wieku. Jego metoda badawcza opierała się na fonetycznym zapisywaniu języka Kanuri; w ten sposób powstał około 800-stronicowy manuskrypt zawierający opowiadania, bajki i fragmenty historii a także osobiste narracje, jak przedstawiona nam przez Ali Eisami. Wartość owego sprawozdania polega nie tyle na ciekawej informacji dotyczącej historycznych wydarzeń, ile na tym, iż jest to rzadki dokument ukazujący oddziaływanie gwałtownych zmian społecznych na życie człowieka. Ze wspomnień Eisami wyłania się obraz jego rodziny i rodzimej społeczności, poznajemy nękające ją klęski żywiołowe (epidemia, która zdziesiątkowała kraj, wojny religijne lat 1808-1818, w których zniszczone zostało przez wojowników Fulbe miasto Bornu, rewolta Oyo i utworzenie emiratu Ilorin), wreszcie osobiste przeżycia narratora.

Osifekunde z plemienia Ijebu spędził jako niewolnik prawie 20 lat w Brazylii. Wraz ze swym właścicielem przebywał następnie we Francji, gdzie zetknął się z Marie Armand Pascal d'Avezac-Macaya, viceprzewodniczącym paryskiego Towarzystwa Etnologicznego i członkiem towarzystw geograficznych i zrzeszeń zainteresowanych Afryką i Wschodem. D'Avezac w swym opracowaniu przedstawił historię Osifekunde i jego rodziny, a także dał pełny etnograficzny raport dotyczący plemienia Ijebu. Zawiera on szereg nie znanych dotąd Europejczykom informacji. Rysm charakterystycznym pracy d'Avezaca z Osifekunde jest ogrom uzyskanych etno-

⁶ Zjawisko unifikacji kulturowej narzucanej zróżnicowanym społecznościom Czarnej Afryki przez islam, szczególnie w Afryce Zachodniej, przedstawione zostało w pracach J. Spencer Trimminghama: *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1970, i *The Influence of Islam upon Africa*, Longmans, London 1968.

⁷ W roku 1822 kolonia ta liczyła 15 tys. ludzi, przy czym samo Freetown zamieszkiwało 5643 osoby. Dane liczbowe dotyczące powrotu niewolników do krajów Afryki znajdujemy w pracy *West Africa*, rozdz. „Changes in population” (s. 429 — patrz przypis 5).

graficznych szczegółów, będący unikatem w prezentowanym zbiorze. Żadne z poprzednio omawianych sprawozdań nie miało tak odpowiedniego naukowego przygotowania. Paryskie Towarzystwo Etnograficzne opracowało w 1841 r. „zawodowo zorientowaną listę dezyderatów w formie kwestionariusza do badań terenowych”, a d'Avezac jako pierwszy zastosował ten zestaw pytań, co prawda nie w terenie, lecz przy uzyskiwaniu od Osifekunde informacji. Jednakże Osifekunde jako informator budzić może pewne zastrzeżenia. Mając dwanaście lat w chwili utraty wolności był dostatecznie dorosły, by przedstawiać prawidłowo imponderabilia codziennego życia swej społeczności, lecz z pewnością nie był politycznie świadomym członkiem tej grupy lokalnej. Był więc niezbyt miarodajnym źródłem, zresztą rozmowy odbywały się w tzw. „pidgin Portuguese”, ponieważ Osifekunde za słabo znał francuski. Opracowanie d'Avezaca jest krótką monografią, informacje Osifekunde uzupełniane są wiadomościami z naukowych źródeł. *Kraj i ludzie Ijebu* — taki bowiem tytuł nosi omawiane opracowanie — rozpoczyna się wstępem wymieniającym źródła informacji i zawiera następujących po sobie sześć celowo uporządkowanych części. Omawia topografię, środowisko przyrodnicze kraju, ludność i jej cechy antropologiczne, a także charakterystykę moralną i psychiczną, cykl życia i obyczaje. Dalej następuje obszerny opis kultury materialnej, rzemiosła i handlu, pisze także o życiu intelektualnym kraju, omawia wymagający specjalnej uwagi kalendarz. Dalej znajdujemy wiadomości dotyczące religii i miejscowych kultów oraz związanych z tym ceremonii. Ostatnia część opracowania omawia organizację polityczną kraju, który pod względem ustrojowym był rodzajem umiarkowanej monarchii, z władzą ustawodawczą i wykonawczą, wreszcie działające w tej społeczności prawo (cywilne i karne) oraz strukturę wojskową.

Przedostatnim informatorem omawianego zbioru jest Samuel Ajayi Crowther z nigeryjskiego plemienia Oyo — niezmordowany podróżnik i uczonec, który zakładał kościoły (był biskupem anglikańskim), posiadał niemałe zasługi lingwistyczne (przedstawił język yoruba w formie pisanej) i przyczynił się do rozwoju szkolnictwa afrykańskiego. Prezentowany w pracy tekst jest oryginalnym manuskrytem Crowthera i zawiera obserwacje wydarzeń upadającego państwa Oyo z lat 20-tych XIX wieku, o których wspominał już Ali Eisami. Znajdujemy tu obraz tragicznych wojen międzyplemiennych, które ogarnęły kraj i przyczyniły się do jego upadku. Poznajemy los uwięzionych w wyniku walk ludzi, których najbliżsi zginęli, a cały świat wiążących społeczność tradycji został zniszczony. Antologia kończy się wspomnieniami Josepha Wrighta, które także przetrwały do naszych czasów w formie manuskryptu, wolne od korekt europejskich przyjaciół.

Wright należał do plemienia Egba Alake, jednej z trzech głównych podgrup Egba. Były to ludy zamieszkujące tereny leśne, położone na północ od ziemi Ijebu. Miasta tego kraju to niezależne małe centra, których mieszkańcy pracowali w rzemiośle, zajmowali się polowaniami i stosowali uprawę przenośną. Kryzysowe lata Egba przypadły na początek XIX wieku i były wynikiem wojen Owu (z lat 1818-1825). Wydarzenia tego okresu znajdują odzwierciedlenie w opracowaniu Wrighta, w którym prócz informacji opisujących samą wojnę i jego własny los jako niewolnika znajdujemy pewne ciekawe dane dotyczące religii i obyczajów ludności Egba. Ojciec narratora spełniał funkcję członka Rady, która odgrywała w społeczności lokalnej rolę sądu, rady miasta, a nawet kolegium wyborczego, oraz służyła celom religijnym będąc zrzeczeniem kultu bóstwa Oro.

Zastanawiając się nad wartością informacyjną pracy *Africa Remembered* należy stwierdzić, że w tych autobiograficznych wspomnieniach przewija się szereg wzmianek dotyczących wydarzeń społeczno-politycznych Afryki XVIII i XIX wieku. Jest

jednak sprawą oczywistą, iż żaden z informatorów nie rozumiał całości zachodzących wydarzeń, lecz przedstawiał je poprzez pryzmat osobistych przeżyć.

Praca dorzuca pewne fakty do historii Afryki Zachodniej, lecz główna jej wartość polega na tym, iż na przykładzie kilku wspomnień obserwujemy uczucia i postawy wielu innych niewolników, których przeżycia nie zostały zanotowane. Poznajemy handel żywym towarem widziany oczyma samych niewolników⁸.

Anna Partyka

SAMUEL MARTI, *Alt-Amerika. Musik der Indianer in präkolumbischer Zeit*. Seria: Musikgeschichte in Bildern. Band 2: *Musik des Altertums*, Leipzig 1970, ss. 194, fot. 160.

Samuel Marti — muzykolog i amerykańista — jest jednym z najwybitniejszych znawców muzyki Indian Meksyku. W ciągu przeszło 20 lat pracy naukowej napisał kilkadziesiąt artykułów i książek na ten temat. Posiada znaczną kolekcję własną indiańskich instrumentów muzycznych, a ponadto jest kustoszem zbiorów muzycznych Museo Nacional w Mexico City. Dotychczas zainteresowania jego skupiały się wyłącznie na muzyce Indian Ameryki Środkowej.

Ostatnia książka S. Marti — *Alt-Amerika*¹ — obejmuje swym zasięgiem całą Amerykę przedkolumbijską i przez to jest pewnym wyjątkiem w jego dorobku naukowym. We wstępie Marti daje krótki zarys problemów, przed którymi stoją badacze muzyki przedkolumbijskiej. Analizuje kolejno źródła archeologiczne, ikonograficzne (freski, kodeksy, rysunki na naczyniach) oraz kroniki z czasów podboju. Zamieszcza również z konieczności krótką charakterystykę ważniejszych kultur archeologicznych rozwijających się w Ameryce przedkolumbijskiej.

Zasadniczą treść książki stanowią obszernie opisy zdjęć instrumentów muzycznych. Pod względem ilustracyjnym książka ta stoi na wysokim poziomie, dając prawie kompletny przegląd instrumentów muzycznych używanych przez Indian.

Pewną ciekawostką są zdjęcia rentgenowskie wykonane dla kilku instrumentów. Pozwalają one na ujawnienie wewnętrznej budowy instrumentu bez jego uszkodzenia. Niektóre z tych zdjęć dały wymiennie wyniki pozwalając, jak w przypadku przedklasycznego figuralnego gwizdka z Meksyku, sprawdzić jego swoistą wewnętrzną budowę. Równie zaskakujące rezultaty uzyskuje się przy zastosowaniu zdjęć rentgenowskich do badań przedkolumbijskich naczyń gwizdających. Stwierdzono, że budowa wewnętrzna tych naczyń jest prawie identyczna w całej Ameryce. Jak dotychczas problem ich genezy nie został wyjaśniony. Najstarsze okazy znaleziono w Peru (data C₁₄ — 375 p.n.e.) i w Monte Albán w Meksyku (datowanie C₁₄ na 500 p.n.e.).

Jakkolwiek z założenia książka obejmuje całą Amerykę, to w rzeczywistości ponad połowę objętości zajmuje Meksyk i Ameryka Środkowa. Na pozostałych stronach

⁸ Społeczne skutki niewolnictwa jeszcze obecnie obserwować można w Afryce, gdzie przyczynia się ono do przedziałów klasowych — s. 44 i 45 pracy C. Meillassoux, *Urbanization of an African Community. Voluntary Association in Bamako*, Washington 1968, a także D. Paulme [red.], *Women of Tropical Africa*, California 1963, s. 137.

¹ Jest to już druga książka z serii Musikgeschichte in Bildern dotycząca Ameryki. Pierwszą była wydana w 1967 r. P. Collaer, *Amerika. Eskimo und indianische Bevölkerung*, Band 1: *Musikethnologie*, Leipzig.

mieści się Ameryka Północna i Południowa. Uprzywilejowanie Meksyku wynika zapewne z zainteresowań autora, nie usprawiedliwia to jednak bardzo pobieżnego potraktowania pozostałego obszaru Ameryki. Bogaty materiał archeologiczny, zwłaszcza z Peru, został wykorzystany w minimalnym stopniu i opisy instrumentów muzycznych właściwie nie wykraczają poza klasyczną publikację Izikowitza².

Takie dobranie materiału jest poważnym brakiem, gdyż nie daje pełnego obrazu muzyki przedkolumbijskiej. Nie umniejsza to jednak walorów informacyjnych i poznawczych tej książki, którą trudno jednak uznać za osiągnięcie w dorobku naukowym Samuela Marti.

Romana Mańkowska, Andrzej Krzanowski

POLESJE (Lingwistika, archeologia, toponimika), Moskwa 1968, s. 301, nrb. 1, mapki, wykresy. Praca zbiorowa pod redakcją W. W. Martynowa i N. I. Tołstoja. Radziecka Akademia Nauk w Moskwie, Instytut Słowianoznawstwa

Instytut Słowianoznawstwa Radzieckiej Akademii Nauk podjął w 1962 r. inicjatywę zespołowego opracowania słownika dialektów Polesia. W tym też roku rozpoczęto pierwsze zespołowe badania na terenie Polesia. Kierownictwo ekspedycji objął N. I. Tołstoj. We współpracy wzięli także udział językoznawcy z Mińska, Żytomierza i Mozyrza. W okresie od 1962 do 1965 r. językoznawcy radzieccy zorganizowali 5 ekspedycji, prowadząc badania w przeszło 40 punktach okręgu Brześć i Homel w Białoruskiej SRR. Plan badań był bardzo bogaty.

W 1968 r. ekspedycja ta wydała *Leksykę Polesia*¹ i w tym samym roku omawiane niżej *Polesie*. Na tom złożyło się 12 artykułów z zakresu archeologii, historii i językoznawstwa. Mimo iż na łamach pracy wypowiadają się głównie lingwiści, to operują oni olbrzymim materiałem etnograficznym, który jest im pomocny w wielu wypadkach.

Polesie obejmuje obszerne terytorium (117 tys. km²), równe obszarowi współczesnej Bułgarii, i do dziś jest mało zbadane pod względem językowym. Geograficznie granice Polesia określić można następująco: na wschodzie zamyka je Berezyna i Dniepr, od południa płaskowyż wołyńsko-podolski, zachodnią granicę wytycza średni Bug, a na północy linia Brześć-Kobryń-Słuck. Tereny te zamieszkuje ludność narodowości białoruskiej i ukraińskiej. Od Polesia zaczynał swą pracę naukową K. Moszyński², podobnie K. Pietkiewicz³. Zainteresowania wielu uczonych⁴ zwracały się ku temu obszarowi jako domniemanej praojczyźnie Indoeuropejczyków, a także Słowian.

W 1927 r. białoruska ekspedycja naukowa przeprowadziła badania etnograficzne na Mozyrzczyźnie (w środkowym zakolu Prypeci)⁵. W czasie wojny przypadły cenne materiały innych przedwojennych ekspedycji — Homelskiej (1935), Bobrujskiej (1938), Pińskiej i Baranowickiej (1940).

² K. G. Izikowicz, *Musical and other Sound-Instruments of the South-American Indians*, Göteborg 1935.

¹ *Leksika Polesja (Materiały dla dialektnego słownika)*, Moskwa 1968. Rec. A. Bednarczuk, „Etnografia Polska”, t. 14: 1970 z. 1, s. 293-296.

² K. Moszyński, *Polesie Wschodnie*, Warszawa 1928.

³ K. Pietkiewicz, *Polesie Rzeczyckie*, Kraków 1929.

⁴ K. Buga, M. Vasmer, K. Jażdżewski, V. Kiparsky, J. Rostafiński, H. Ułaszyn i inni.

⁵ M. J. Lebediew, *Żiliszcze i chziajstwiennyje postrojki bieloruskoj SSR*, Mińsk 1929.

Aktualnie uczeni radzieccy pracują nad historyczno-etnograficznym atlasem Białorusi, niniejsze zaś publikacje powstały z badań porównawczych nad słownikiem.

Przegląd publikacji rozpoczniemy od archeologicznych wywodów J. W. Kucharenki, *Polesie i jego miejsce w procesie etnogenezy Słowian w świetle materiałów archeologicznych* (s. 18-46).

W archeologicznym aspekcie Polesia do niedawna było słabo znane i kryło немало tajników i zagadek. Niedostatek materiałów archeologicznych dawał niektórym uczonym powód do przypuszczeń, że błotniste dorzecza Prypeci nie były lub były bardzo słabo zasiedlone w prawiekach. Polemizując z najwybitniejszymi znawcami zagadnienia indoeuropejskiego i prasłowiańskiego Kucharenko wywodzi swój własny, oryginalny pogląd. Charakteryzuje on następujące po sobie kolejno fale osadnicze na Polesiu. Znamienne jest, że kultura Polesia od początków neolitu aż do pierwszych wieków naszej ery nie kształtowała się jednolicie. Zasadnicza linia podziału przebiegała południkowo rozbijając Polesie na część zachodnią i wschodnią, a opierała się na linii rzek: Jasiołda, Horyń, Prypeć. Linię tego podziału stwierdzają dialektolodzy do dziś. Granica ta długo była linią Bałtów i Słowian, dopóki ci ostatni w całości nie zasiedlili Polesia. Z końcem I tys. p.n.e. stało się ono słowiańskie etnicznie, lecz niezupełnie jednolite pod względem językowym.

Powróćmy do faktów archeologicznych. Dla epoki kamiennej brak na Polesiu znalezisk aż do epoki brązu i wczesnego żelaza. Stąd sądzili archeolodzy, że Polesie było bardzo słabo zasiedlone aż do pierwszych wieków naszej ery. Nie sprzyjały osadnictwu warunki fizjograficzne, klimat, błota i rozlewiska, częste wylewy i niska wydajność gleby. Utwierdzało to uczonych w przekonaniu, że dopiero Słowianie zasiedlili Polesie w rezultacie ekspansji kultury łużyckiej z zachodu. Autor odrzuca hipotezę o długich przerwach w zasiedleniu Polesia. Warunki naturalne, konstatuje autor, nie były tu złe, a w niektórych miejscach nawet znacznie lepsze niż gdzie indziej. Najdawniejsze dokumenty z archeologii Polesia odnoszą się do mezolitu, z paleolitu natomiast istnieje mało przekazów. Mezolityczne osadnictwo Polesia rozprzestrzenia się na przybrzeżnych piaszczystych wydmach rzek i jezior. Według geologów ludzie ci zniknęli w okresie borealnym (8-7 tys. lat p.n.e.). W związku jednak z ocieplaniem się klimatu poleskie diuny zaczynają się pokrywać leśną roślinnością. Na tychże diunach archeolodzy znajdują narzędzia krzemienne, łącząc je z kulturami świderską i tardenuaską. Mezolityczne stanowiska Polesia z pokrewnymi im stanowiskami sąsiedniej Białorusi i Litwy mają związek z tzw. późnym paleolitem polskiego Mazowsza. Zasiedlenie Polesia w mezolocie przedłużało się także w neolicie (ekspansja kultury ceramiki grzebykowej, IV-II tys. p.n.e.); odkryto stanowiska rozrzucone na obszarze całego Polesia. Z typologicznego punktu widzenia odmiany tej kultury z terenów Polesia, Białorusi i wschodnich wybrzeży Bałtyku łączą się w jedną całość kultury jamowo-grzebykowej lesistego pasma Europy i Azji, uważanej za prafińską. Na początku epoki brązu na terytorium Polesia pojawia się kultura pomorska znad dolnej Wisły jako jej pewna odmiana. Kultury te na Polesiu łączy się ze Słowianami. Na południu zaś, na granicy z Wołyniem, rozwija się bliska kulturze łużyckiej — kultura wysocka. We wschodniej części Polesia natomiast rozwija się kultura miłogradzka, a na samym północno-wschodnim krańcu Polesia, pokrewna jej kultura ceramiki sztrychowanej. Kultury te łączy się z Bałtami.

Dla zachodniej części Polesia niemałe znaczenie miała wędrówka plemion gocko-gepidzkich w II-IV w. n.e. Z V i połowy VI w. brak jakichkolwiek świadectw zasiedlenia Polesia, tylko w północno-wschodniej jego części zauważa się wyraźnie ślady Bałtów w postaci mogił kurhanowych.

W połowie VI w. na południe od Jasiołdy i Prypeci zaczynają się pojawiać nie-liczne ślady słowiańskie w postaci kultury „typu praskiego”. Kultura ta charakteryzuje się niedużymi obwarowanymi grodziskami (centra plemienne i religijne) i kurhanowymi grobami, niekiedy w zespołach 2-8 kurhanów. Kultura „typu praskiego”, posuwająca się od południowego wschodu, zaczyna powoli unifikować zachodnią i wschodnią część Polesia pod względem etnicznym. W zachodniej części Polesia kształtuje się plemię Dulebów, we wschodniej zaś plemię Drewlan. W VI-VIII w. Słowianie nie przekraczają jeszcze linii Prypeć-Jasiołda, poza którą przemieszkują plemiona Bałtów.

W VIII-X w. we wschodnich rejonach Polesia ogólny obraz kultury zmienia się, lecz nie tak dynamicznie, jak na zachodzie. W końcu X w. ciekawym zjawiskiem jest gród Turów, leżący na szlaku handlowym znad Bałtyku na Ruś Kijowską. Na szlaku tym, idącym wzdłuż Prypeci, znaleziono duży skład drachm samanidzkich. Tymże szlakiem szedł na Jadźwingów Włodzimierz, a później Jarosław na Mazowsze. Gród Turów był stolicą oddzielnego księstwa i ważnym centrum religijnym, wspomnianym w latopisach pocz. XI w. Wykopaliska w Turowie wykryły resztki świątyni z XII w. pobudowanej z kamienia, uważanej za najstarszy zabytek chrześcijaństwa na Polesiu. Spotyka się tu także wiele przedmiotów importowego pochodzenia wschodniego: bizantyjskiego, syryjskiego i średnioazjatyckiego z XI-XII w. Latopisy z XI w. wymieniają także inne grody Polesia, jak Brześć (Berest’), Pińsk, Turyjsk, Czartoryjsk, a niedługo później — Zareczesk, Mozyrz i Nebel. W miejscu dawnego grodziska w Pińsku napotkano wiele nawarstwień kulturowych od XI w. poczynając, w tym majolikowe płytki i ułamki glinianych naczyń ze staroruskimi napisami. Ulice grodu wykładane były drewnianymi bierwionami. Tamże odkryto szczątki dwunawowej świątyni oraz groby skrzyniowe wokół niej. Na terenie dawnego grodu znaleziono wiele przedmiotów z metalu, z kości i drewna. W grobach zachowały się resztki tkanin, między innymi także wschodniego pochodzenia. W czasach tych Polesie łączyło się z terenami polskimi szlakiem rzeczonym Prypeć-Bug oraz z Wołyniem i Podolem szlakiem słucko-wołyńskim.

Po tej ogólnej etnogenetycznej części wprowadzającej następują rozprawy szczegółowe, a więc dwa artykuły o charakterze dialektologicznym, ściśle specjalistycznym i materiałowym: M. N. Lekomcewoj i S. M. Tołstoj, *Fonologiczny komentarz do dialektów poleskich* (s. 47-66), oraz T. W. Nazarewa, *Niektóre osobliwości wokalizmu w gwarach ukraińskich prawobrzeżnego Polesia* (s. 67-100).

Na bliższą zaś uwagę etnografa zasługuje rozprawa W. A. Nikonowa, *Dwie fale osadnicze w toponimii Polesia* (s. 193-205). Autor zwraca uwagę, że wśród patronimicznych nazw miejscowych białoruskiego i ukraińskiego Polesia występują dwie grupy nazw utworzonych przez formant *-iči (-iče)*, *-oviči (-oviče)* lub *-ovci (-ovce)*, *-inci (-ince)*. Linia rozgraniczenia przyrostków w nazwach patronimicznych przebiega półkoleście Lwów—Równe—Żytomierz—Kijów. Na północ od tej linii powszechnym formantem jest *-iči*, *-oviči*, a na południe od niej *-ovci*, *-inci*. Ten stan rozmieszczenia dwu typów nazw patronimicznych nasuwa przypuszczenie o odmienności słowiańskiego osadnictwa tych dwu arealów. Autor łączy pierwszą grupę z narodem białoruskim, a drugą z ukraińskim. Zjawisko to łączy Białorusinów z przyległymi terenami polskimi, przyrostek zaś *-ovci*, *-inci* zbliża Ukraińców ze Słowianami nadduńskimi. Rozbicie patronimii na dwie grupy, stwierdza autor, nastąpiło wcześniej niż w XV w.

T. A. Marusenko zestawił *Materiały do słownika ukraińskich geograficznych apelatywów* (s. 206-255). Badając zagadnienie nazw geograficznych pochodzenia ukraińskiego na terenie Ukrainy i Białorusi autor oparł się na obszernej literaturze, której

indeks sporządził na początku artykułu. Obejmuje ona 56 pozycji bibliograficznych, a w tym także wykorzystuje literaturę autorów polskich. Następnie daje autor wykaz miejscowości, w których przeprowadzono badania ankietowe. Obejmowały one 20 okręgów Ukrainy i Białorusi, najwięcej zaś badań dokonano w okręgu Kirowgrad. Autor zestawia gwarowe odmiany nazw na określenie całej, możliwie jak najdokładniej zebranej toponimii, a więc nazwy gór, wzniesień górskich, zboczy i przełęczy górskich, rzek, jezior, bagien i mokradeł, wybrzeży rzek, jezior, nazwy potoków, łągów, dolin, lasów i pól, nazwy głązów, kamieni, jarów, pieczar, zagajników i zarośli. W wyniku zapisywania tych nazw powstał spory słowniczek zawierający ponad 1000 nazw topograficznych uszeregowanych alfabetycznie.

L. T. Wygonnaja przedstawiła pracę *Z systematyki nazewnictwa użytków rolnych na Polesiu* (s. 118-125). Ziemia według upraw na Polesiu dzieli się na *polja* i *hory*. Semantycznie terminy te oznaczają pola uprawne i nieużytki. Wśród „pól” wyróżnia się z kolei *staropolice* (od dawna uprawiany kawałek ziemi) i *nowiny* (od niedawna uprawiany kawałek ziemi). Użytki zaś nazywa się *zloh* lub *pasza*. Jeśli *nowina* położona jest wśród lasu, nazywa się ją *protiereb*, jeśli leży koło lasu — *wybranka*, *pribier* (przylegająca do lasu). *Staropolica* niedużych rozmiarów, położona w lesie, nazywa się *niwa*, a położona nie w lesie *rezeczka*, natomiast *staropolica* dużych rozmiarów nazywa się *borem* lub *lanem*. Poza wymienionymi wyżej na całym Polesiu znane są leksemy *zahon* (kawałek zaoranej ziemi), *zleb* (kawałek ziemi zaoranej jesienią), *polanka* (nieduży leśny kawałek ziemi) i *zduchowina* (to samo) oraz *zapust* (nieobrobiony kawałek ziemi).

A. A. Kriwickij przedstawił artykuł *Ze słownika poleskich rybaków* (s. 162-174). Rybołówstwo w gospodarce Polesia zajmowało naczelne miejsce. Na oznaczenie odmian i gatunków ryb zanotowano około 60 terminów. Zasób ten nie wyczerpuje jeszcze leksyki, jaka kryje się w gwarach. Według znawców w wodach Polesia żyje ok. 40 gatunków ryb. Na oznaczenie narzędzi rybackich i ich części składowych zebrał autor ok. 50 wyrazów. Narzędzia te można podzielić na trzy zasadnicze grupy: kolcowate i haczykowate, wędzce i sieci oraz narzędzia uderzeniowe.

W. L. Wierenin i A. A. Kriwickij przedstawili *Leksykę horodzińskich garncarzy* (s. 175-192). Autorzy charakteryzują ośrodek garncarski Horodna, położony 40 km na południowy wschód od Pińska. Osiedli tutaj od pokoleń garncarze zaopatrywali wieś i miasteczka w swoje wyroby w promieniu do 200 km. Ich konkurentami byli dopiero garncarze ze wsi Kriwica w rej. dubrowskim na Ukrainie, a także garncarze ze wsi Siniawka w rej. Kleckim niedaleko od Baranowicz i garncarze z Prużan koło Brześcia. Przed wojną 10-tego każdego miesiąca odbywały się w Horodnej jarmarki. Ośrodek ten produkował także cegły. Horodna otoczona zewsząd lasami i bagnami mało ma uprawnych pól, toteż ludność trudniła się powszechnie obróbką gliny, a latem zbieraniem płodów leśnych. W okresie przedwojennym, a także po wojnie, mężczyźni wyjeżdżali na roboty sezonowe w głąb Rosji, na Ukrainę, a także na Sybir i do Kazachstanu. Dzięki tym wyjazdom wzrósł ogólny poziom ekonomiczno-kulturalny okolicy i miasteczka. W ostatnich 15 latach garncarstwo w Horodnej upada na skutek konkurencji wyrobów fabrycznych. Po omówieniu ośrodka garncarskiego w Horodnej autorzy badają słownictwo związane z kolejnymi etapami obróbki gliny i formowania naczyń, a więc słownictwo dotyczące rodzajów gliny, procesu jej wyrabiania, formowania naczyń, suszenia, wypalania i glazurowania oraz przegląd rodzajów i gatunków naczyń. Na końcu pracy autorzy jeszcze raz zestawiają alfabetycznie terminologię związaną z garncarstwem: zapisali ponad 100 słów (terminów zasadniczych), nie licząc wyrazów pochodnych.

W. A. Moskowicz zamieszcza artykuł pt. *Z poleskiej terminologii oznaczania kolorów na porównawczym tle słowiańskim* (s. 126-161). Autor wyznacza 7 głównych kolorów: czerwony, żółty, zielony, siny, biały, czarny i szary. Każdy z nich ma trzy modyfikacje — jasny, średniojasny i ciemny. Ogólnosłowiańskim leksemami są nazwy na oznaczenie białego, czarnego, żółtego i zielonego. Najbardziej zaś zróżnicowane nazwy występują na określenie koloru szarego, niebieskiego, popielatego, czerwonego i ich odmian. Ciekawym zagadnieniem jest terminologia imion bytła w związku z jego maścią. Imiona krów, wołów i owiec mają często nazwiązania karpacko-bałkańskie, jak np. nazwy *pistra, bala, plava, rużana*.

A. S. Sokołowska przedstawiła rozprawę *Próba charakterystyki bliskości dialektów Polesia Nadprypeckiego na przykładzie nazw odzieży i obuwia* (s. 101-117). Autorka wykazuje metodą statystyczną ilość podobieństw i różnic zachodzących w słownictwie odzieży i obuwia Polesia środkowego. Badania swoje koncentruje na obszarze środkowego dorzecza Prypeci, na granicy Białorusi i Ukrainy. Dochodzi ona do wniosku, że sfera najbliższych zbieżności w nazewnictwie obuwia i odzieży znajduje się w zachodniej części badanego obszaru między miejscowościami Oriechowo-Odriżyn. Zachodnie dialekty Polesia Nadprypeckiego, stwierdza autorka, wykazują natomiast największe zróżnicowanie wewnętrzne oraz odrębną specyfikę w stosunku do pozostałych dialektów Polesia.

Przegląd artykułów zamyka rozprawa o charakterze historyczno-literackim poświęcona Tatarom litewsko-białoruskim A. K. Antonowicza, *Krótki przegląd białoruskich tekstów XV-XIX w. pisanych po arabsku* (s. 256-299). Teksty białoruskie pisane alfabetem arabskim są związane z Tatarami osiedlonymi na Litwie i Białorusi w XIV-XV w., żyjącymi w niektórych okolicach do dziś. Tatarzy osiadli tutaj z czasem zatracili swój język i zaczęli posługiwać się językiem białoruskim lub polskim. Za czasów panowania Zygmunta Augusta, o czym pisze nieznany autor tatarskiego pochodzenia w XVIII w., ogólna masa ludności tatarskiej na Litwie i Białorusi była niepiśmienna i nie rozumiała ani liturgicznego języka arabskiego, ani też swego języka. W tym czasie posługują się oni powszechnie językiem białoruskim i nawet ich literatura religijna pisana jest w tym języku (brzmienie białoruskie, a pisownia arabska). Autor analizuje teksty tatarskie z XV-XIX w. Są to teksty religijne i świeckie. Księgi religijne zawierają dziesięcioro przykazań bożych, modlitwy, opisy obrzędu pogrzebowego, legendy o życiu i śmierci Mahometa. Świeckie teksty zawierają najczęściej legendy rycerskie. Legendy i baśnie Tatarów litewskich, stwierdza autor, spisane zostały w brzmieniu białoruskim nie później niż w XVI-XVII w., a w późniejszych wiekach są one tylko przepisywane. Niekiedy teksty te mają brzmienie kilkujęzyczne, np. arabsko-tureckie oraz polsko-białoruskie. Język polski i białoruski tekstów spisanych alfabetem arabskim bliski jest ówczesnie używanym gwarom. Znalazły w nich odbicie osobliwości dialektów białoruskich.

Ambitne założenia uczonych radzieckich — kompleksowego badania różnych aspektów kultury Polesia — urzeczywistniły się w pełni — w pracy zbiorowej *Polesie*.

Alicja Bednarczuk

G. A. SIERGIEJEWA, *Arczyńcy*, Moskwa 1967, s. 190.

Kaukaz ze swymi obrzeżami stanowi kolebkę i siedzibę wyjątkowo dużej liczby małych narodów i narodowości. Najwięcej, bo około 25, skupia się ich w niespełna półtoramilionowym Dagestanie. W tym zbiorowisku różnojęzycznych ugrupowań etnicznych, ale wyznających przez kilka stuleci jedną religię — islam, prawie naj-

mniejszą liczebnie, samodzielną społeczność stanowią Arczyńcy. Prześledzenie losów tej społeczności oraz jej współczesnego położenia, ze szczególnym uwzględnieniem życia gospodarczego i warunków bytu, dostarcza niezmiernie charakterystycznego obrazu przemian społeczno-kulturowych, którym ulegają małe społeczności etniczne w Związku Radzieckim, państwie realizującym ustrój socjalistyczny w warunkach wielostronnego rozwoju gospodarczego.

Książka Sergiejewej stanowi pierwszą samodzielną publikację poświęconą historii, współczesnemu bytowi, gospodarce oraz kulturze tego małego, górskiego narodu. Oparta jest na materiałach terenowych zebranych przez etnograficzną ekspedycję badawczą w latach 1959-1963, danych archiwalnych i urzędowych oraz na publikacjach poświęconych ludom Kaukazu i Dagestanu, z których nieliczne dotyczą Arczyńców. Pierwsze publikowane wiadomości o tym ludzie pochodzą dopiero z 1 połowy XIX w. Na pocz. XX w. zainteresował się nim wybitny badacz Kaukazu, A. M. Dirr, który napisał jedyną dotąd pracę o języku arczyńskim, a nieco później antropolog F. Świdorski dostarczył ważnych danych etnograficznych o Arczyńcach. Następnie dopiero w 1945 r. dotarli do Arczi nowi badacze, działający w ramach ekspedycji dagestańskiej zorganizowanej przez Instytut Etnografii Akademii Nauk ZSRR. Podobna ekspedycja przeprowadziła obszerniejsze badania w Arczi w latach 1959-1963.

Siedzibą Arczyńców jest od wieków bezleśna dolina rzeki Chatar i paru jej małych dopływów, obfitująca w pastwiska sprzyjające hodowli bydła i owiec. Osiedla ich leżą na wysokości 1800-2100 m. n.p.m.; główne, noszące nazwę Arczi (Arsza) oraz 7 mniejszych chutorów odległych od Arczi o 1-5 km. Na tej małej przestrzeni mieszka nieco ponad 700 osób, prawie wyłącznie Arczyńców (1960 r.). Liczebność Arczyńców poza obrębem ich małej ojczyzny oblicza się na około 200 osób, a więc łączna ich liczba sięga najwyżej 900 osób. Stanowią oni prawdopodobnie najmniejszą na świecie narodowość na tym szczeblu rozwoju. Sąsiadami Arczyńców są znacznie liczniejsze od nich, choć również bardzo małe narody; na północnym zachodzie Awarcy, na wschodzie Łakcy, a poza grzbietem Kaukazu Rutulcy, należący do lezgińskiej grupy narodów Dagestanu. Jeszcze do niedawna łączyły Arczi z sąsiednimi terenami tylko drogi nadające się do jucznego transportu i dopiero w 1960 r. dostępna dla samochodów droga połączyła osiedla Arczyńców z centrum ich rejonu, Curibem (odl. 31 km).

Arczyńcy posiadają własny język należący do grupy języków kaukaskich, nie zrozumiały dla żadnego z ich sąsiadów. We własnym języku nazywają się oni Arsziszttib, a swą siedzibę nazywają Arsza. Według przekazywanej wśród nich tradycji są oni częścią licznego niegdyś narodu, a przodkowie ich mieli przywędrować z Iranu. Współczesna nauka radziecka uważa jednak Arczyńców za element rdzenny, kaukaski, o czym świadczy pokrewieństwo ich języka z językami lezgińskimi w Dagestanie, a także dane etnograficzne i antropologiczne. Możliwe że przywędrowali oni niegdyś do swej obecnej siedziby z południowej strony Kaukazu. Według zachowanej tradycji przodkowie Arczyńców wyznawali niegdyś chrześcijaństwo, a później dopiero przyjęli islam, podobnie jak ich sąsiedzi. Stało się to prawdopodobnie w okresie średniowiecza. W 1959 r. odkryto w Arczi grób, prawdopodobnie średniowieczny, na którego płycie znajdowało się wyobrażenie krzyża i znak solarny.

Pierwszą wzmiankę o Arczyńcach podaje późnośredniowieczna kronika z Szirwanu (Azerbejdżan), a następne dane, z XVII i XVIII w., mówią o płaceniu przez mieszkańców osiedla Arczi daniny w postaci owiec i zboża dla władców kazikumuchskich. Do lat sześćdziesiątych XIX w. należeli Arczyńcy do związku awarckich wspólnot wiejskich leżących w dolinie rzeki Chatar i płacili wspomniane wyżej daniny.

Rosjanie dotarli do Arczi w roku 1843 w czasie wojny z przywódcą Dagestanu Szamilem.

W życiu społecznym Arczyńców dużą rolę odgrywała wspólnota gromadzka, która władała zwłaszcza pastwiskami i źródłami wody. Ziemia orna, łąki kośne oraz zwierzęta gospodarskie stanowiły własność prywatną poszczególnych rodzin. Dominowała w XIX w. więź terytorialna z przeżytkami więzi rodowej. Istniało wówczas około 20 rodów (*tuchumów*), do połowy XX w. ilość ich wzrosła do około 50. Niektóre z nich zachowywały swą tradycję przez wiele pokoleń.

Zgromadzenie wiejskie (*dżamaat*), złożone dawniej z ogółu mężczyzn, a po roku 1868 tylko z głów rodzin, wybierało swego starszego (*begauła*), 2-4 jego pomocników (*czauszów*) i 7-9 sędziów (*kartów*). Zgromadzenie oceniało także kandydaturę *kadiego*, czyli duchownego sędziego wsi. Rozstrzygało ono wszystkie ważne sprawy społeczności arczyńskiej, m. in. corocznego podziału pastwisk, naprawy mostów i dróg, rozpoczęcia i przebiegu prac polowych, terminu wypędu bydła na pastwiska itp. Najważniejszy głos jednak mieli cieszący się autorytetem ludzie starsi i bogatsi. Podstawowa zasada społecznego władania ziemią była równościowa: równowartościowe działki pastwisk przydzielane były drogą losowania poszczególnym rodzinom niezależnie od wielkości tych rodzin i stanu ich posiadania. W okresie kapitalistycznym pojawiło się wyraźniejsze zróżnicowanie w stanie posiadania różnych rodzin arczyńskich, jednak na znacznie mniejszą skalę, niż w innych krainach Dagestanu. Pojawiły się różne formy dzierżawienia ziemi. Właściciele większych stad dzierżawili (za zgodą *dżamaatu*) pastwiska na terenie Arczi, a także na terenach łąckich i awarczkich. Z początkiem XX w. sytuacja wielu rodzin arczyńskich była trudna, dlatego sporo mężczyzn emigrowało w celach zarobkowych do Azerbejdżanu, podobnie jak i później, po rewolucji.

Od 1926 r. zaczęto wprowadzać w Arczi reformy, podjęte w całym Dagestanie. Przeciw tzw. reformie ziemno-wodnej wystąpili bogatsi Arczyńcy, stawiając nawet czynny opór. Doprowadziło to do wysiedlenia części z nich. Spadło w tym czasie znacznie pogłowie bydła i owiec. W latach 30-tych zmieniony został zasadniczo system gospodarki pasterskiej Arczyńców. Dotychczas trzymali oni zimą swe owce i bydło w pobliżu chutorów lub w stajniach. Kolchoz arczyński, założony w 1935 r., otrzymał teraz pastwiska dla wypasu zimowego na odległych nizinach, część zaś letnich pastwisk arczyńskich przeszła w użytkowanie Awarców. Arczyńcy musieli więc przejść do nie praktykowanej przez nich dotąd formy transhumancji w gospodarce pasterskiej, a równocześnie do stałego osiedlenia się na chutorach. Od 1939 r. kolchoz objął całość pastwisk, część ziemi uprawnej i większość zwierząt należących do Arczyńców.

Reforma administracyjna ogromnie zróżnicowanego narodowościowo Dagestanu, dokonana w 1929 r., przydzieliła Arczi do rejonu czarodyńskiego, który objął głównie ludność awarczką. W sprawach urzędowych zaczął obowiązywać język awarcki jako jeden z ośmiu podstawowych języków Dagestanu. Rejon czarodyński należał do najsłabiej zaludnionych i wyposażonych w dobra cywilizacyjne. Z najbliższym miasteczkiem łączyła siedzibę tego rejonu 40-kilometrowa droga juczna. Gospodarka, głównie pasterska, była w znacznym stopniu samowystarczalna. W 1934 r. oddano do użytku pierwszą drogę kołową oraz połączenie telefoniczne. W 26 lat później zjechał do Arczi pierwszy samochód, a po następnych 4 latach otwarto tu pocztę.

W gospodarce Arczyńców główne miejsce zajmowała zawsze hodowla oparta na obszernych i dobrych pastwiskach górskich. Według spisu z 1917 r. (i zanizonych zapewne danych) 223 gospodarstwa posiadały 4927 owiec i kóz, 568 sztuk bydła, 59 koni i 25 osłów. Przed kolektywizacją, a więc w latach dwudziestych, mieli Arczyńcy posiadać, według ich własnych opowiadań, do 30 tys. owiec znajdujących się prze-

ważnie w rękach bogatszych gospodarzy. Przy niektórych bogatych hodowcach skupiało się kilku lub kilkunastu biedniejszych dla organizowania wspólnego wypasu. Arczyńcy wykazywali duże doświadczenie w gospodarce hodowlanej i prowadzili ją względnie racjonalnie. Towarzyszyły jej bogate zwyczaje i obrzędy pasterskie, które później, od lat trzydziestych, zostały zaniechane, zapewne m. in. wskutek zakazów. Uroczyste wypędzenie owiec na letnie pastwiska urządzono po raz ostatni w latach trzydziestych.

Rolnictwo, znane Arczyńcom od dawna, miało dla nich zawsze uboczne znaczenie, a jego plody wystarczały tylko na 6-7 miesięcy. Ziemi uprawnej było niewiele, ceniono ją wysoko. Za działkę o powierzchni ok. 30 m² płacono 4 owce i 2 barany. Nieliczni Arczyńcy trzymali pszczoły w ulach słomiano-glinianych. Polowano na tury i dzikie barany górskie.

Obecnie arczyński kołchoz posiada ponad 7100 ha letnich pastwisk i wygonów, 4740 ha pastwisk zimowych, 43 ha ziemi ornej wspólnej i 70 ha w działkach przyzagradowych. Posiada też prostsze maszyny nadające się do pracy w górach (np. kosiarki) oraz, od kilku lat, 7 ciężarowych samochodów. Ponad 80% dochodu uzyskuje kołchoz z hodowli owiec, których posiada kilka tysięcy sztuk pół-cienko-runnej, dagestańskiej rasy; zastąpiły one hodowane dawniej w Arczi owce gruborunne. Przez większą część roku arczyńskie owce i ich pasterze przebywają daleko poza Arczi, w północno-wschodniej części Dagestanu, gdzie mogą paść się przez całą zimę. Do 1958 r. zużywano na przepęd owiec w jedną tylko stronę aż półtora miesiąca, obecnie do 15 dni, ponieważ większą część drogi stada przebywają pociągiem.

Rzemiosła i przemysł domowy odgrywały dawniej bardzo ważną rolę u Arczyńców, prowadzących głównie gospodarkę naturalną. Wyrabiano grube sukna na odzież, grube tkaniny w rodzaju derek oraz proste, wielobarwne, pasiaste kilimy, swoiste dla Arczyńców. Robiono wierzchnie okrycia i czapki męskie ze skór owczych. Pomimo niedostatku drewna (kupowano je u Awarców) sztuka jego artystycznej obróbki stała u Arczyńców od dawna bardzo wysoko i ładne, drewniane wyroby były cenione i drogie. Ornament arczyński charakteryzuje się dużą archaicznością. Często jest zgeometryzowany motyw solarny, różne motywy geometryczne, zdarza się motyw krzyża. Byli tu także szewcy, kamieniarze i pobielacze naczyń, którzy pracowali na zamówienie. Obecnie znaczenie rzemiosła jest w Arczi mniejsze, ale nadal ważne.

Podstawowy rynek wymiany handlowej dla Arczyńców znajdował się do początku lat 30-tych XX w. w miejscowości Kumuch, dokąd przybywali mieszkańcy (prawie tylko mężczyźni) z całego niemal górskiego Dagestanu. Arczyńcy sprzedawali tam owce, wełnę, masło, bryndzę i skóry, a kupowali potrzebne im zboże, sól, naftę, zapałki, tkaniny, żelazo, broń, naczynia. Od czasu do czasu przybywali do Arczi drobni kupcy awarccy i łakcey. Od XIX w. niektórzy mężczyźni udawali się zimą za zarobkiem do Azerbejdżanu. Stosunkowo liczne kontakty z sąsiadami sprzyjały poznawaniu ich języków. Od lat trzydziestych weszli Arczyńcy w najbliższe styczności z Awarcami, a nowe styczności nawiązali na tych terenach, gdzie zimą wypasają owce.

Kultura materialna Arczyńców oznaczała się z dawna szeregiem swoistych cech, ale dominują w niej elementy wspólne różnym ludom Dagestanu. Zamieszkiwanie przez większą część roku na chutorach, a latem w głównym osiedlu, znane niektórym górskim ludom Dagestanu, wiązało się z rocznym cyklem zajęć hodowlanych i rolniczych. Członkowie jednego rodu mieszkali w tym samym chutorze. Obecnie tylko mała, dolna część głównego osiedla jest zamieszкана przez około 50 rodzin, gdyż pozostałe rodziny mieszkają stale w 7 chutorach. W zasobie i charakterze budynków nie zaszły dotąd bardziej istotne zmiany. W Arczi stawiano dawniej domy

parterowe lub piętrowe, natomiast na chutorach 1- i 2-piętrowe. W dolnej ich części trzymano bydło, w środkowej owce (w złą pogodę lub chore), mieszkało zaś na najwyższym piętrze. Od schyłku XIX w. zaczęli bogatsi wznosić domy z krytymi balkonami. Nowe domy, głównie piętrowe, jak dawniej o płaskich dachach, mają po 2-3 izby na piętrze, a na parterze pomieszczenie dla zwierząt. Wznosi się je z tradycyjnych materiałów: kamienia, drzewa i gliny. Buduje rodzina z pomocą krewnych i sąsiadów. Aż do początku XX w. dotrwały otwarte paleniska, zastąpione później kominkami, i dodatkowo żelaznymi piecykami. Za opał służy suszony nawóz bydłocy i chrust. Z pocz. XX w. pojawiać się zaczęło szkło w oknach. Zmianie uległa funkcja tzw. izby paradnej, która zaczęła służyć celom mieszkalnym. Obecnie pojawiają się w arczyńskich domach skromne meble typu miejskiego.

Odzież Arczyńców wyróżniała się niektórymi szczegółami od odzieży ich sąsiadów, szczególnie w ubiorze kobiecym. Zwraca w niej uwagę świąteczna narzutka noszona przez kobiety, zwana *czuchaj*, przypominająca naszą góralską cuchę. Bardzo dawny i charakterystyczny dla Arczynek ubiór głowy stanowiła *czuchta*. Strój kobiet ozdabiany był srebrem i licznymi monetami, podobnie jak w całym Dagestanie. Obecnie Arczynki zachowują swój tradycyjny ubiór, a zmieniają go tylko wyjeżdżając na dłużej do miast. Niektóre elementy dawnej odzieży, na co dzień już zaniechane, bywają stosowane przy szczególnych okazjach, np. na znak żałoby. W męskim ubiorze zaszły większe zmiany, a charakterystyczne jest rozpowszechnienie się od czasów rewolucji elementów nawiązujących do ubioru wojskowego, jak bluz, spodni o wojskowym kroju, rubaszek, szerokich skórzanych pasów. Przyjęły się też płaszcze. Z elementów tradycyjnych zachowały się burki owcze, papachy i buty podobne do kierpców. Arczyńcy dbają o schludny wygląd. Obecnie mężczyźni nie golą głów, nie noszą bród ani wąsów, z wyjątkiem najstarszych. Odzież dziewcząt, podobnie jak odzież kobiet, jest bardziej tradycyjna od odzieży chłopięcej. Niektóre elementy ubioru dziewcząt, zwłaszcza zaś *czuchta*, są negatywnie oceniane przez nauczycieli, dlatego zaczynają zanikać.

Pożywienie Arczyńców składało się głównie z produktów mącznych i mlecznych, mięso jadali głównie w święta i częściej zimą. Obecnie pożywienie to jest bardziej urozmaicone, m. in. przez niektóre owoce i warzywa, cukier, ale nadal tradycyjne. Nie ma specjalnych potraw obrzędowych. Zachowało się wiele tradycyjnych naczyń, drewnianych i glinianych, używanych obok naczyń metalowych.

Zmiany w życiu rodzinnym Arczyńców uważa autorka za mniej zaawansowane w porównaniu ze zmianami w ich kulturze materialnej i duchowej na skutek trwania dawnych obyczajów i religii mahometańskiej. Zmianom na lepsze uległo położenie kobiety, niektóre zasady wychowywania dzieci, stosunki między pokoleniami, a także niektóre normy regulujące życie małżeńskie. Osłabły więzi rodowe.

Rodziny Arczyńców cechuje niska liczebność, nietypowa dla mahometańskiego Dagestanu. Według danych z 1960 r. najwięcej było w Arczi rodzin 2-osobowych (63), następnie 3-osobowych (62), które razem stanowiły prawie 66% ogółu rodzin (190), nie licząc 57 osób samotnych (zaliczonych przez autorkę do ogólnej liczby rodzin, podniesionej w ten sposób do 247). W 38 rodzinach 2-, 3-, i 4-osobowych głowami ich były kobiety. Kobiety stanowiły też znaczną większość (86%) wśród samotnych; były to przeważnie wdowy. Kilkanaście rodzin składało się z 3 pokoleń. Postępuje tendencja do szybkiego usamodzielniania się młodych małżeństw.

Przy porównaniu tych liczb z danymi z roku 1917 uderza bardzo duży spadek liczebności rodzin w ciągu tych 43 lat oraz ogólny spadek liczby mieszkańców Arczi o blisko 22%. Liczba osób samotnych wzrosła 7-krotnie, ilość zaś rodzin z kobietami w charakterze głów zwiększyła się aż 13 razy. W 1917 r. najwięcej było rodzin

4-osobowych — 64, tj. 34,5%, rodzin zaś od 5 do 8 osób — 68, tj. 2,5 raza więcej niż w 1960 r. Rodziny 3-pokoleniowe stanowiły 13,6% wobec 6,6% w 1960 r. Ogólna liczba rodzin (bez osób samotnych jako samodzielnych jednostek) spadła o 23, tj. o 10,8%, nie licząc kilkunastu rodzin napływowych, głównie Awarców. W 1960 r. wypada w Arczi 2,7 osób na 1 dom wobec 4,0 przeciętnie w Dagestanie, podczas gdy w 1886 r. było ich 3,9 wobec 4,6 w Dagestanie. Na spadek liczby ludności wpłynął zapewne przede wszystkim fakt, że wielu Arczyńców musiało opuścić swoją ojczyznę. Przytoczone dane wskazują na osłabienie arczyńskiej społeczności i duże zmiany w jej organizacji rodzinnej. Jego przyczyna tkwiła m. in. w zasadniczej reorganizacji życia gospodarczego, a częściowo wiązała się z trudnym okresem wojennym. Niektóre zmiany są nieuchronnym wynikiem osłabienia dawnych norm życia rodzinnego, wpływających z islamu. Społeczność arczyńska wykazuje jednak nadal dużą żywotność i siłę atrakcyjną, skoro niektórzy emigranci wracają po latach do swego ojczystego kraiku. Wychodźstwo jest obecnie małe, wiąże się głównie z nauką części młodzieży w szkołach średnich, a nawet wyższych. Zachowuje się nadal duży autorytet ludzi starszych i doświadczonych, zwłaszcza mężczyzn. W rodzinach i między krewnymi trwa duża solidarność i zasada wzajemnej pomocy.

Przy zawieraniu małżeństw kierowali się Arczyńcy zawsze zasadą endogamii, zwłaszcza do lat 30-tych. Dziś zasada ta nieco osłabła i w kolchozie Arczi jest 10 obcych kobiet — żon Arczyńców, i 3 obcych mężczyzn żonatych z Arczyńkami. Zawarto dotąd tylko 2 małżeństwa z przedstawicielami narodów niemużmańskich. Częste są nadal małżeństwa między bliskimi krewnymi (kuzynami) i w tym samym rodzie. Regułą było dawniej bardzo wczesne zawieranie małżeństw, żeniono już 12-, 14-letnie dzieci, uważane jednak za dorosłe. Podłoże tego zwyczaju było głównie ekonomiczne: każda nowa rodzina miała prawo do nadziału ziemi. Dziewczyna musiała wnieść spore wiano. Zasady lewiratu i sororatu stosowano u Arczyńców rzadko. Decydująca dawniej wola rodziców ustąpiła swobodnemu raczej wyborowi młodych, którzy pobierają się z reguły wkrótce po osiągnięciu pełnoletności. Utrzymał swą ważną rolę zwyczaj swatów i zaręczyn. Dość dokładnie opisany przez autorkę obrzęd weselny wiąże się nadal z reguły z religijną ceremonią zaślubin. Wesele trwało dawniej do tygodnia, obecnie 2-3 dni, zawsze bez muzyki i tańców. Rozwody nie należały i nie należą w Arczi do rzadkości. Inicjatorem prawnym rozwodu może być tylko mąż według zasad mahometańskich (*sziriatu*) i zasada ta jeszcze nadal się utrzymuje. Rodzice, tak matka, jak i ojciec, wykazywali zawsze dużo troski i uczucia dla dzieci, które wychowuje się w duchu poszanowania i posłuszeństwa dla starszych i wczesnego wdrażania do pracy. Przy urodzeniu się dziecka i pielęgnacji niemowlęcia utrzymuje się jeszcze większość dawnych, tradycyjnych zabiegów.

Najmniej zmian można się dopatrzeć w obrzędach pogrzebowych Arczyńców. Dokonują się one według zasad mużmańskich, ale z elementami wierzeń i zwyczajów jeszcze przedmużmańskich. Oplakiwanie zmarłego przez kobiety nie jest już na ogół tak demonstracyjne, jak dawniej, ale trwa bez zmian zachowywanie żałoby przez wszystkich członków społeczności w ciągu 5-6 dni, przez wszystkich zaś krewnych 40 dni, manifestowane m. in. przez noszenie starej odzieży ciemnego koloru, a także futrzanych szub włosem na zewnątrz. Niektóre wdowy zachowują żałobę przez szereg lat. Rodzina urządza najmniej 3-krotnie wspominki zmarłego połączone ze stypą. Starcy urządza podobne przyjęcia-obrzędy nawet za swego życia.

W życiu rodzinno-społecznym Arczyńców zachowało się jeszcze sporo tradycyjnych zasad, przestrzeganych przez ludzi starych, a nawet liczne kobiety w średnim wieku. Przyczyniają się one do utrzymania kobiet i dziewcząt w izolacji od życia społeczno-towarzyskiego, a także do obarczania ich nadmierną pracą. W rodzinach

przestrzega się na ogół religijnych świąt i postów pomimo długotrwałego już oddziaływania agitacji antyreligijnej, zwłaszcza ze strony szkoły. Dawniej meczety (było ich w Arczi 4 i 2 w chutorach) stanowiły główne ośrodki życia społecznego mężczyzn.

Arczyńcy zetknęli się z nauczaniem w szkole świeckiej dopiero po rewolucji, w 1930 r. Istniała tu z dawna, jak w większości wsi dagestańskich, mała szkoła przy meczecie z arabskim językiem nauczania. W 1926 r. tylko około 30 mężczyzn umiało czytać i pisać. Kilku Arczyńców osiągnęło niegdyś, w XVIII i XIX w. stosunkowo dużą wiedzę, a jeden z nich znany był szeroko w Dagestanie. Jego wnuk, żyjący na przełomie XIX i XX w., znał dobrze kilka języków kaukaskich oraz arabski i rosyjski i pomagał w badaniach rosyjskiemu językoznawcy Dirrowi. W 1926 r. nikt w Arczi nie umiał po rosyjsku. W 1930 r. uruchomiono w Arczi szkołę z awarskim językiem nauczania, gdzie 12 chłopców zaczęło się uczyć czytania i rachunków. W parę lat później objęto nauczaniem wszystkie dzieci. Równolegle prowadzono naukę czytania i pisania (po awarsku) wśród dorosłych. Obecnie posiada Arczi 8-klasową szkołę, w której od klasy trzeciej prowadzi się naukę w jęz. rosyjskim z uboczną nauką jęz. awarskiego. Szkoła odgrywa dużą rolę w propagowaniu nowych, socjalistycznych zasad życia, w upowszechnianiu języka rosyjskiego itp. Sporo arczyńskich chłopców osiągnęło wykształcenie średnie, a nawet wyższe. Przed kilku laty zaczęły naukę w średnich szkołach medycznych i pedagogicznych pierwsze 4 dziewczęta z Arczi.

Poważny problem w rozwoju oświaty wśród Arczyńców stanowił wybór odpowiedniego języka. Własny ich język, znany właściwie samym tylko Arczyńcom, będący tylko językiem mówionym, nie nadawał się do nauki szkolnej. Wprowadzono więc język awarski, bardziej rozwinięty, od 1965 r. zaś język rosyjski jako podstawowy od 3 klasy. Społeczność arczyńska jest w wysokim stopniu wielojęzyczna. Spośród 546 przebadanych osób 88% znało język awarski (95% mężczyzn), 36% rosyjski (najwięcej młodych i mężczyzn), 27,8% język lachcki (przeważnie starsi). Niektórzy znają też inne języki dagestańskie, a także azerbejdżański (33) i arabski (7). Dzieci w szkole mówią między sobą tylko po arczyńsku. Także w rodzinach mieszanych codziennym językiem jest arczyński.

Zdumiewające może się wydać, że przy swej endogamii i posiadaniu własnego języka nie wytworzyli Arczyńcy swego odrębnego folkloru. Śpiewają pieśni w językach swych sąsiadów, awarskie i lachckie, a także azerbejdżańskie i rosyjskie, tańczą lezginkę. Podobny brak własnego folkloru występuje wśród niektórych innych, małych narodów kaukaskich. Autorka nie wspomniała niestety o istnieniu lub braku arczyńskich opowieści, legend, przysłów, a także melodii, choć wspomina o odległych, tradycyjnych przekazach. Bardzo niewiele też napisała o życiu towarzyskim i sąsiedzkim.

Zmiany, jakie się dokonują w sferze języka oraz różnych dziedzin kultury Arczyńców, są zgodne z ogólnym nurtem przemian, jakim obecnie podlegają małe narody Dagestanu i w ogóle Związku Radzieckiego. Dokonuje się zbliżenie Arczyńców do sąsiedniego, większego narodu, jakim są dla nich Awarcy, oraz zespalanie się ich dzięki językowi rosyjskiemu w jeden naród dagestański. Zdaniem autorki, Arczyńcy zdają sobie coraz bardziej sprawę z przynależności nie tylko do swej małej grupy etnicznej, ale i do narodu dagestańskiego. W spisie powszechnym z 1959 r. Arczyńcy określili się oficjalnie jako Awarcy, ale możliwe jest, że w przyszłości określą się oni jako Dagestańcy.

Przedstawiony przez G. A. Sergiejewą obraz losów i życia Arczyńców wskazuje, że utrzymywali się oni aż do lat 20-tych naszego wieku w izolacji od sąsiednich narodów i od zmian dokonujących się w świecie, na którego dość bliskich peryfe-

riach przyszło im żyć. Reprezentowali przy tym stosunkowo wysoki poziom rozwoju gospodarczego, prowadząc rozwiniętą hodowlę owiec i bydła oraz skromne rolnictwo, na miarę wysokogórskich możliwości. Poziom ich całej kultury do drugiej połowy XIX w. nie odbiegał istotnie od poziomu życia i kultury naszych górali, którzy przecież należeli do narodu znacznie bardziej rozwiniętego niż sąsiedzi Arczyńców. Zależni od swych silniejszych sąsiadów nie podlegali przecież Arczyńcy bezpośrednio uciskowi feudalnemu, byli społecznością ludzi wolnych, rządzących się swoimi prawami, choć opartymi o nakazy wspólnej wielu narodom religii mahometańskiej. Wpływy gospodarki drobnotowarowej oraz wychodźstwo za zarobkami nie wpłynęły istotnie na życie arczyńskiej społeczności. Dopiero radykalne przekształcenie organizacji arczyńskiej gospodarki przez założenie kołchozu, wprowadzenie powszechnego szkolnictwa, a także objęcie mężczyźn obowiązkiem powszechnej służby wojskowej zetknęło Arczyńców bezpośrednio ze światem zupełnie innym niż ich własny ograniczony do podobnych im sąsiadów. Konfrontacja ta, trwająca już blisko 50 lat, nie doprowadziła do załamania się arczyńskiego obyczaju i stylu życia. Przystosowanie się do radzieckiego systemu gospodarczego i powszechnego systemu oświaty nie naruszyło jednak istotnie podstaw i norm określających wewnętrzne życie Arczyńców. Znikły najbardziej nieracjonalne zasady, uprzedzenia i przesady, m. in. dotyczące sytuacji kobiet. Arczyńcy pozostali sobą, zachowali swój styl życia i język, którego uczą się nawet osiadli u nich przedstawiciele innych narodów. Z opisu autorki wyłania się społeczność zwarta, solidarna, przywiązana do swego systemu wartości ale przyjmująca już i rozumiejąca korzystne dla niej zdobycze cywilizacyjne i ustrojowe. Społeczność ta znalazła już swe miejsce w wielkim społeczeństwie radzieckim. Można sądzić, że warunki ekologiczne, w których nadal żyją Arczyńcy, oraz ich obecny typ gospodarki, który stanowi w gruncie rzeczy kontynuację ich dawnej gospodarki, będą sprzyjać utrzymywaniu się językowej i kulturowej odrębności Arczyńców jeszcze przez długi czas. Małe społeczności etniczne mają teraz w Związku Radzieckim duże szanse na utrzymanie swjej specyfiki i odrębności kulturowej, która wzbogaca kulturę całego społeczeństwa radzieckiego.

Edward Pietraszek

LEW ABRAMOWICZ FAJNBERG, *Obszczestwiennyj stroj eskimosow i aleutow, od matierinskogo roda k sosedskoj obszczinie*, Moskwa 1964, ss. 257, ryc. 24, map 4.

Problematyka ustroju społecznego Eskimosów oraz bliskich im kulturowo Aleutów od lat absorbuje uwagę wielu badaczy. Omawiana praca stanowi rezultat wieloletnich studiów autora¹ nad tym zagadnieniem i jest najnowszą pozycją z tego zakresu w bibliografii radzieckiej. Dobra znajomość literatury tematu ułatwiła L. A. Fajnbergowi bibliograficzną dokumentację tekstu, przy czym niejako dodatkowym,

¹ L. A. Fajnberg, *K woprosu o rodowom stroje u eskimosow*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 2: 1955 (recenzja A. Kojdecka, „Lud”, t. 44: 1959); tenże, *K woprosu o rodowom stroje Aleutow*, „Kratkie Soobszczenija Instituta Etnografii”, t. 23: 1955; tenże, *Sowriemiennoje polożenie eskimosow (1940-1960) i problema ich buduszczege w trudach etnografow SSZA i Kanady*, [w:] *Sowriemiennaja amierykanskaja etnografija*, Moskwa 1963; tenże, *Wklad amierykanskich Eskimosow w oswojenije Arktiki*, [w:] *Kultura indiejcew wkład korienego nasielenija Amieriki w mirowoju kulturu*, pod red. A. W. Jefimowa i I. A. Zolotariewskiej, Moskwa 1963 (recenzja: W. D y n o w s k i, „Etnografia Polska”, t. 8: 1964, s. 363-369).

zewnątrznym dowodem potwierdzającym wykorzystanie olbrzymiej ilości materiałów jest wykaz bibliografii zawierający 334 pozycje obejmujące prace z XIX i XX stulecia. Książka zawiera wiele informacji o kontaktach Eskimosów z Europejczykami, ich historii etnicznej, kulturze materialnej, społecznej i duchowej, ważnych nie tylko dla etnografa, lecz także dla archeologa i historyka kultury.

Krótki „Wstęp” (s. 3-8) rozpoczyna się charakterystyką dotychczasowych poglądów na temat ustroju rodowego Eskimosów. Podkreślono w nim, iż kwestią budzącą szereg kontrowersji jest zagadnienie eskimoskiego rodu matriarchalnego. Twórcy teorii tzw. kręgów kulturowych, W. Schmidt oraz F. Graebner zaliczają Eskimosów do tych grup etnicznych, dla których typowa była wielka rodzina patriarchalna. Mimo to przyznają jednak, że kultura eskimoska przepojona jest szeregiem elementów cechujących ustrój matriarchalny, których pochodzenia nie wyjaśniają. Autor szeregu opracowań poświęconych kulturze eskimoskiej, K. Birket-Smith sądzi, że społeczności tej obce ongiś było pojęcie rodu, a podobny pogląd reprezentowany jest także w pracach kanadyjskiego etnografa D. Jenesa i austriackiego badacza tego problemu J. Madenera dowodzącego, że podstawową jednostką społeczną była u Eskimosów rodzina.

Do drugiej grupy uczonych, odrzucających powyższe poglądy i stojących na stanowisku występowania u Eskimosów rodu matriarchalnego, należą: W. Thalbitzer, rosyjski badacz ludów Azji północno-wschodniej, W. Bogoraz oraz E. W. Nelson uznający, że jeszcze pod koniec XIX stulecia istniały tutaj rody totemiczne. Nikt jednak z grona tych badaczy nie zrekonstruował eskimoskiego rodu matriarchalnego na podstawie zachowanych wśród tej społeczności licznych przeżytków kulturowych. Trud ten podjął autor recenzowanej pracy składającej się — nie licząc wstępu i zakończenia — z sześciu rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany „Iz etnicznojskiej istorii eskimoskiego naroda” (s. 9-34), zawiera omówienie wszystkich dotychczasowych poglądów na temat etnogenezy i praojczyzny Eskimosów. Znalazła się więc w nim hipoteza o migracyjnym pochodzeniu tego narodu wywodząca go od potomków madleńskich myśliwych zachodniej Europy — K. Rasmussen² i H. Bandi³, hipoteza o mongolskiej praojczyźnie — H. Collins⁴, charakterystyka poglądów reprezentowanych przez tzw. autochtonistów stojących na gruncie północno-wschodnio azjatyckiej, tzn. beringomorskiej praojczyzny Eskimosów — J. Giddings⁵, M. Lewin⁶, oraz uznawane przez autora stanowisko, jakoby południowo-zachodnia Alaska była praojczyzną kultury eskimoskiej, o czym pisali Ch. Czard⁷, K. Birket-Smith⁸ i inni zwolennicy tego poglądu. W dalszych partiach rozdziału opracowanego na podstawie nielicznych jeszcze źródeł archeologicznych zajmuje się autor problemem rozwoju kultury eskimoskiej oraz jej kontaktami z kulturą sąsiednich populacji.

² K. Rasmussen, *Eskimos and stone age peoples*, [w:] *Proc. of the 5th Pacific Science Congr. Canada 1933*, v. IV, Toronto 1934, s. 2767-2772.

³ H. Bandi, *Die Frage eines Zusammenhanges zwischen dem Magdalenien und der Eskimokultur*, „Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte”, Zürich 1950, s. 75-92.

⁴ H. Collins, *Radiocarbon dating in the Arctic*, „American Antiquity”, vol. 13: 1953, nr 3, s. 199; tenże, *Arctic Area*, Mexico 1954.

⁵ J. Giddings, *The archaeology of Bering strait*, „Current Anthropology”, vol. 1: 1960 nr 2, s. 130.

⁶ M. Lewin, *Etniczeskaja antropologija i problemy etnogeneza narodow Dalnego Wostoka*, Moskwa 1958, s. 212-218, 238-248.

⁷ Ch. Czard, *The western roots of Eskimo culture*, „Actas del XXXIII Congres Inter. de American”, vol. 11: 1959; tenże, *Proischożdienie chozjajstwa morskich ochotnikow siewiernoj czasti Tichogo Okieana*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 5: 1935.

⁸ K. Birket-Smith, *The Eskimos*, London 1959.

Zasygnalizowane powyżej etnograficzne rozważania zamykają problematykę rozdziału I oraz poprzedzają omówienie kontaktów Eskimosów z przybyszami z odległej Europy, którym poświęcony jest rozdział II zatytułowany „Iz istorii kontaktow Eskimosow z Ewropejcami — XI naczało XX w.” (s. 35-86). Rozdział ten przyciąga czytelnika mało znanymi faktami z zakresu omawianych w nim zagadnień. Faktem takim jest np. stwierdzenie, iż w początkach drugiego tysiąclecia naszej ery osiedlili się na wybrzeżach Grenlandii przybysze z odległej Islandii, którzy założyli tam rozwijające się przez następne stulecia dwie kolonie — Esterbjugden i Westerbjuggden. Zwięzłość ujęcia zawartej w rozdziale problematyki rozwiązana została drogą rzeczowych i bardzo skondensowanych opisów, a ponadto zrezygnowano w nim z prezentacji tras podróży poszczególnych żeglarzy, wypraw i ekspedycji, które przedstawiono na mapach włączonych do tekstu⁹. Wiadomości o odkryciach geograficznych dokonanych na obszarach zamieszkiwanych przez Eskimosów połączono w rozdziale z informacją o wpływie tych odkryć na kulturę eskimoską, która przez stulecia stała na niskim stopniu rozwoju.

Jeśli idzie o kulturę materialną, to pobieżnie przedstawiono ją w rozdziale III zatytułowanym „Kratkij oczerk rasselenija, chozjajstwa i materialnoj kultury Eskimosow” (s. 87-110). Rozdział rozpoczyna się charakterystyką rozsielenia Aleutów, którzy w liczbie 4000 tys. osób mieszkają na wyspach aleuckich należących do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej oraz 400 osób na Wyspach Komandorskich wchodzących w skład ZSRR. Eskimosi natomiast rozsieleni są po obu stronach Cieśniny Beringa, przy czym 60-ciotysięczna populacja zamieszkuje na obszarach północno-zachodniej Ameryki oraz Grenlandii, a około 1100 osób rozsielonych jest na północno-wschodnich rubieżach Półwyspu Czukockiego.

Opis gospodarki eskimoskiej rozpoczyna się charakterystyką polowania na ssaki morskie, łowiectwa lądowego i rybołówstwa.

W dalszych partiach książki poświęconych tradycyjnej kulturze materialnej omówione zostały: budownictwo, odzież, pożywienie i sztuka. Wszystko w formie bardzo skrótowej, z zaznaczeniem najistotniejszych spraw z tego zakresu.

Dużo materiału poznawczego dla rozpatrywanej w książce problematyki wnosi rozdział IV „Proizwodstwiennye odnoszenija i formy sobstwiennosti w eskimoskom obszczestwie” (s. 111-141). Tutaj rozpatruje autor wpływ warunków klimatycznych na charakter osadnictwa eskimoskiego, formy gospodarki kolektywnej i indywidualnej, omawia jarmarki, niewolnictwo oraz *potlatch* i jego ewolucję. W wielu partiach rozdziału znajduje się materiał dowodowy na to, że kultura Eskimosów reprezentuje rzadko spotykany przykład dostosowania się człowieka do warunków występujących w strefie arktycznej. Ważną rolę w kształtowaniu konsolidacji społecznej właściwej Eskimosom odegrały w pewnym stopniu warunki klimatyczne. W tym surowym środowisku arktycznym tworzyły się przez wieki normy postępowania społecznego nacechowane daleko idącym altruizmem. Gospodarka eskimoska polegała na wspólnocie posiadającej określone normy zwyczajowe, które nie u wszystkich grup terytorialnych były jednakowe. Za własność osobistą uważano jeszcze pod koniec XIX stulecia wszystkie prawie sprzęty domowe i gospodarczego użytku — sanie, karple, odzież, harpuny, kajaki, narty itp. Własność osobista znacząca była *tamgami*¹⁰, podobnie

⁹ Tytuły map: 1. Karta ekspedycji końca XVI naczała XVIII w. w rejon rasselenija Eskimosow; 2. Karta ekspedycji 1763-1867 gg.; 3. Karta otkritij końca XIX naczała XX w.; 4. Karta oswoienija Siewiera w 40-e gody XX w.

¹⁰ Tamgi — znaki własnościowe zwane w naszej literaturze pod nazwą gmerków. Ostatnio ukazała się książka poświęcona tamgom ludów Syberii. J. B. Simczenko, *Tamgi narodow Sibiri XVII wieka*, Moskwa 1965.

jak u innych ludów strefy arktycznej oraz mieszkających poza jej zasięgiem. Za własność osobistą uważano także u większości Eskimosów pewne odcinki rzek, w których uprawiano rybołówstwo. Podkreślić tutaj należy, że — zdaniem D. Jennessa — tereny myśliwskie i rybne stanowiły własność poszczególnych grup lokalnych. Poglądowi temu przeczy opinia K. Birket-Smitha, uważającego tereny te za wspólne dla całej społeczności eskimoskiej. Oczywiście w różnych okresach historycznych, a także w różnych społecznościach lokalnych sprawy te wyglądały odmiennie. Obraz ich przedstawił autor na kartkach książki, opierając się na bogatym materiale zaczerpniętym z szeregu publikacji. Wynika z nich, że zasady wspólnej własności ulegały przez wieki wielu modyfikacjom, stąd też w rejonach oddalonych najbardziej od centrów cywilizacyjnych, stare normy społeczne zachowały się najdłużej. Tak np. w wielu rejonach zdobycz z polowań uprawianych w pojedynkę dzielona była według ustalonych norm. Myśliwy otrzymywał zazwyczaj stosunkowo małą część swojej zdobyczy, resztę natomiast dzielono między pozostałych myśliwych oraz członków osady nie biorących udziału w polowaniu z powodu choroby lub pilnych prac gospodarczych. Nie są to oczywiście wszystkie fakty z zakresu tej problematyki, które uwzględniono w tekście pracy. Podkreślić jednak należy, że z treści jej wynika, iż stosunki własności w społeczeństwie eskimoskim zachowały charakter rodowy do początków XX stulecia.

Ciekawy zespół zagadnień przedstawia L. A. Fajnberg w części rozdziału czwartego traktującej o jarmarkach i niewolnictwie. Miejsca targowe znajdowały się zazwyczaj na pograniczu dwóch różnych grup eskimoskich, a handel odbywał się drogą wymiany. Miara wartości były skóry wyder lub hobrów. U niektórych grup lokalnych jarmarki nabrały z czasem form świąt, podczas których odbywały się różnego rodzaju ceremonie obrzędowe z towarzyszeniem tańców. Ponadto Eskimosi z wybrzeży Ameryki Północnej utrzymywali kontakty handlowe z plemionami indiańskimi tego obszaru, a często też ze swymi współplemieńcami z północno-wschodniego cypla Azji.

Jednym z ciekawszych przejawów życia społecznego Eskimosów i Aleutów był ongiś *potlatch*¹¹ nawiązujący pewnymi elementami do ceremoniału potlaczowego właściwego Indianom Północno-Zachodniego Wybrzeża Ameryki Północnej, których siedziby ciągnęły się wąskim pasmem przybrzeżnym na obszarach między zatoką Yakutat na południowej Alasce a ujściem rzeki Kolumbii. Eskimosi Alaski rozdawali pierwszą zdobycz młodego myśliwego lub pierwszą zdobycz w nowym sezonie łowieckim jak największej ilości ludzi. Podobnie czynili ich pobratymcy z olbrzymich obszarów Ameryki Północnej i Grenlandii. Ponadto praktykowano szereg innych form potlaczowych, które towarzyszyły ceremoniom związanym ze śmiercią, nastaniem ciepłej pory roku, nieraz urodzinom i innym. Podczas tych oficjalnych uroczystości obdarowywano przybyszów darami, z których najcenniejsze otrzymywali najbogatsi goście z innych grup plemiennych. Anonsując powyższą problematykę składającą się na uroczystości potlaczowe warto zaznaczyć, że recenzowana książka zawiera szereg innych ciekawych uwag, które wzbogacają dotychczasową wiedzę z tego zakresu.

Najistotniejszy materiał dotyczący problematyki rozpatrywanej w książce zawiera rozdział piąty zatytułowany „Rodo-plemienna organizacja Eskimosów i Aleutów i jej rozłożenie” (s. 142-213), w którym poddano analizie strukturę plemienną-rodową poświęcając sporo miejsca przeżytkom ustroju rodowego, instytucji wspólnoty sąsiedzkiej i innym przejawom życia społecznego.

¹¹ Na temat tego obrzędu w kulturze Indian pisała w polskiej literaturze K. Małkowska, w artykule pt. *Potlach. Jego rola w kulturze Indian północno-zachodniego wybrzeża Kanady*, „Etnografia Polska”, t. 10: 1966, s. 339-375.

Pisząc o podziale plemiennym w tę problematykę wprowadza L. A. Fajnberg ogólną informację na temat nazewnictwa poszczególnych grup Eskimosów. Każda z nich posiadała nazwę pochodzącą od zamieszkiwanego terytorium z dodatkiem sufiksu *-miut*. Z chwilą przesiedlenia się w inny rejon następowała zmiana nazwy. Skład grupy nie był nigdy stały z powodu ciągłego przesiedlania się poszczególnych rodzin. Ponadto według cytowanej w książce informacji L. A. Zagoskina „tubylcy dzielili siebie niezależnie od nazw osiedli i rejonów rozsiedlenia, gdyż spotykano także etnonimy pochodzenia przydomkowego urobionego od nazw grup plemiennych, które zmusiły słabszych sąsiadów do zmiany zamieszkania”. Jeszcze w początkach XX stulecia zachowane przerwiska rodowe lub plemienne, wspólnota terytorialna oraz pewne elementy kulturowe, jak np. obyczaj zemsty rodowej, były pozostałością poprzedniego podziału na oddzielne grupy plemienne, które do XVIII stulecia stanowiły zwarte zespoły społeczno-organizacyjne. Świadczy o tym m. in. zwyczaj wysyłania posłańców do zaprzyjaźnionych grup plemiennych z prośbą o wzięcie przez nich udziału w wyprawach wojennych lub zapraszanie do pracy przy stawianiu tzw. *każymu*, tj. domu dla mężczyzn. Domy te, które należało łączyć z matriarchatem, stanowiły miejsce gromadzenia się mężczyzn w chwilach wolnych od polowań. Występowały one wśród Eskimosów Alaski i Zatoki Hudsona do połowy XIX stulecia. Wewnątrz *każymu* spano, organizowano narady, pracowano. Na wyspie Nuniwak chłopcy po ukończeniu 5 lat otrzymywali prawo zajmowania miejsca w domu dla mężczyzn. Tutaj sędziwi starcy przekazywali im tradycje plemienne, zapoznawali ze zwyczajami i obyczajami grupy. Wewnątrz obowiązywał ścisły rygor w odniesieniu do zajmowanego miejsca. Mieszkańcy *każymu* rozmieszczali się według stopnia pokrewieństwa i stanowiska społecznego. Kobiety zobowiązane były dostarczać pożywienia mężczyznom zgromadzonym w takim domu, a przez dłuższy okres mogły przebywać w jego wnętrzu tylko podczas dni świątecznych.

Dla problematyki rozpatrywanej przez L. A. Fajnberga istotne jest zachowanie u Eskimosów Alaski instytucji seniorów, która stanowi dalekie reminiscencje struktury rodowej. Praktykowany tu jest do dzisiaj zwyczaj posiedzeń starców, podczas których załatwia się ważniejsze sprawy. Wśród Eskimosów Labradoru decyzje, jakie zapadną na takim spotkaniu, mają charakter obowiązujący. Ponadto dowodem na istnienie wśród Eskimosów organizacji rodowej są według E. W. Nelsona totemy, wśród których wymienia on wilka, sokoła, wronę — wszystkie dziedziczone po linii męskiej. Członkowie grupy totemowej nosili na sobie części danego zwierzęcia, a przedmioty codziennego użytku i broń ozdabiano stylizowanymi postaciami tych zwierząt. Często na *grobach* umieszczano wyobrażenia totemów, a według M. Lantisa, mieszkańcy wyspy Nuniwak czcili „zwierzęta-pomocników”, zwane *inogo*, które wspólne były nie tylko dla rodziny, ale dla wszystkich spokrewnionych ze sobą osób. Na zachodnich obszarach Alaski spowinowaceni ze sobą członkowie jednej grupy zajmowali wspólne koczowisko. Mieszkaniec obcego koczowiska, zwany *a-um-ta*, przeciwstawiany był człowiekowi „mojego klanu”, którego uważano za *u-jo-huk*, co w tłumaczeniu dosłownym znaczy „dziecko siostry”. Odpowiednikiem alaskańskiego *u-jo-huk* jest grenlandzkie *u-jo-ruk* używane na określenie rodu, na czele którego stał prawdopodobnie wuj ze strony matki.

W obrębie wszystkich grup eskimoskich występowała poliandria i poligamia. W kulturze ich zachowały się jeszcze do początków XIX stulecia szczątki lewiratu i sororatu. Wnosić z tego można, że na etapie organizacji rodowej poligamia i poliandria realizowały się w formie ożenku mężczyzny z grupą siostr, kobiety natomiast w formie małżeństwa z grupą braci męża. Młodszy bracia zobowiązani byli troszczyć się o żony starszych, podczas gdy przebywali oni dłuższy czas poza domem. Grupy

ludności eskimoskiej z wybrzeży Oceanu Spokojnego jeszcze w początkach XX stulecia uznawały prawo żonatych braci do siostr, jak też prawo grupy kuzynek do grupy kuzynów. Są to zapewne odległe tradycje wywodzące się ze zwyczajów, jakie obowiązywały w prawie rodowym. Z analizy źródeł wiadomo także, że u wszystkich Eskimosów praktykowana była dawniej wymiana żon. Zwyczaj ten powszechny był wśród tzw. „towarzyszy pieśni”, tj. stałych partnerów, którzy podczas świąt używali tych samych bębnow i wzajemnie udzielali sobie śpiewem odpowiedzi na różnego rodzaju pytania zadawane w trakcie obrzędowych uroczystości. Mężczyźni ci mieli określone obowiązki wobec siebie, w skład których wchodziła również wymiana żon. Jeśli w trakcie wymiany żon przychodziło na świat dziecko, obaj mężowie uważali się w równym stopniu za jego ojców. Dziecko mieszkało zazwyczaj w domu jednego z nich, powszechnie jednak uważano je za dziedzica obu. W tym przypadku obaj ojcowie określali się mianem „przyrodnych kuzynów”.

Prawdziwa otchłań niesłuchanie trudnych do rozwikłania kwestii otwiera się na progu szczegółowej analizy ustroju rodowego. Wynika to zarówno z faktu braku odpowiednich źródeł z tego zakresu do wszystkich grup ludności eskimoskiej, jak też różnego przedziału czasowego, z którego istniejące skromne materiały pochodzą. Równie ważnym powodem jest duże zróżnicowanie w tym zakresie, jakie rejestrujemy wśród rozsiedlonych na różnych obszarach grup eskimoskich. W świetle analizy materiału źródłowego dochodzi L. A. Fajnberg do ogólnego wniosku, że wśród wszystkich Eskimosów występowała ongiś wielka rodzina składająca się z rodziców i dzieci, z którymi mieszkali dorośli synowie ze swoimi żonami lub córki z mężami oraz ich dzieci. Często także do tej rodziny wchodziła bracia i siostry wraz z dziećmi. Z rodowym ustrojem łączy się rozróżnianie przez Eskimosów ojcowskiej i macierzystej linii rodowej, a także brata i siostry.

Podobne nagromadzenie szeregu faktów z dziedziny kultury społecznej znajduje się w tej partii książki, która traktuje o Aleutach. Wynika z nich, że szczególnie cenione były wśród tej grupy etnicznej małżeństwa z córką wuja ze strony matki. Jest to według M. O. Koswiena najbardziej reprezentatywny dowód na istnienie wśród Aleutów rodu matriarchalnego. Ponadto w zwyczaju było tutaj przekazywanie dziewczynki na wychowanie pod opiekę babki ze strony matki, chłopcy natomiast przebywali pod opieką brata swej matki. Żywotna była jeszcze w XVIII stuleciu zasada awunkulatu, tj. zespołu zwyczajów oraz wpływów, wynikających ze specyficznych więzów pokrewieństwa łączących wujów ze swymi siostrzeńcami. Małżeństwa były grupowe, a mężczyzna mógł mieć parę żon. Żony te mieszkaly jednak razem. Młodszy bracia męża mieli prawo do jego żon, podobnie jak żonaty mężczyzna posiadał prawo do siostr swojej żony. W sumie struktura społeczna Aleutów w chwili zetknięcia się z nią badaczy i podróżników pochodzenia europejskiego nosiła szereg cech rodu matriarchalnego, chociaż już w szcążkowej formie. Trudno przytoczyć tutaj cały zespół dowodów, jakie zgromadzono na ten temat w recenzowanej książce. Stwierdzić jednak należy, że zawarto w niej wystarczający katalog faktów potwierdzających przekształcenie się u obu grup etnicznych rodowej struktury matriarchalnej w ród patriarchalny, którego dalszy rozwój zahamowany został przez rozpad ustroju rodowego w ogóle.

Nie mniejszą uwagę aniżeli sprawom społecznym poświęcił autor zagadnieniom z zakresu kultury duchowej, które stoją w logicznym związku z rozpatrywanym w pracy zagadnieniem rodu matriarchalnego. W wierzeniach Eskimosów występowała bowiem duża ilość różnych bóstw rodzaju żeńskiego. Bóstwem naczelnym była władczyni morza Sedna, na określenie której występowały jeszcze inne nazwy w rodzaju: „matka morza”, „ona tam w dole”, „stara kobieta”. Wyobrażano ją sobie jako

starą kobietę mieszkającą w głębinach morskich, która opiekowała się podwodnym światem zwierząt. Ona „decydowała” o połowach ryb i ssaków morskich. Mężem Sedny według starych legend był pies lub mężczyzna, którego rola w jej „królestwie” była bardzo skromna. Ona bowiem decydowała o wszystkim. W grupie bóstw ziemskich odpowiednikiem Sedny była „gospodyni lasów” czczona przez Eskimosów znad wybrzeży Oceanu Spokojnego lub „matka Karibu”, której kult istniał wśród ludności eskimoskiej rozsiedlonej w Zatoce Hudsona. Ponadto bóstwami rodzaju żeńskiego była Pinga — duch ziemi, i Chila — duch powietrza. Istniały także u Eskimosów kobiety szamanki, a w niektórych rejonach funkcję tę dziedziczyły one po swych ojcach. Z zaprezentowanych tu materiałów oraz innych znajdujących się w pracy wnosić należy, że katalog żeńskich bóstw eskimoskich powstał jeszcze w okresie matriarchatu, podobnie jak z matriarchatu wywodzić należy przeświadczenie Eskimosów, że pochodzą oni od jakiejś mitycznej kobiety.

Obraz tworzenia się nowych wzorców kulturowych oraz przeobrażeń w kulturze eskimoskiej, jakie zaistniały w XX stuleciu, przedstawiony jest w szóstym rozdziale książki zatytułowanym „Kapitalistyczoskoje oswojenie Siewiera i obszczestwiennyje odnoszenija u zarubieżnych eskimosow” (s. 214-243). Problematyka ta stanowi margines zagadnień, które są głównym trzonem treściowym książki. Omawia ją autor dość pobieżnie rysując obraz mechanizmu oddziaływania kolonizacyjnego. Pod jego wpływem nastąpił upadek tradycyjnych norm zwyczajowych, zrodziły się nowe systemy wartości. Dokonał się w społeczności eskimoskiej proces „detrybalizacji”. W aktualnej sytuacji w obrębie kultury eskimoskiej Ameryki Północnej, Grenlandii i Alaski obserwuje się intensywne tempo przeobrażeń, które z katalogu pierwotnych wierzeń i obyczajów ruguje szereg jego elementów składowych. Jest to proces nieunikniony w każdej społeczności, która zetknie się z wyższą cywilizacją. Model kultury materialnej Eskimosów, uformowany w niezmiernie trudnych warunkach klimatycznych, zachowa jednak pewne cechy swej dawności. Do dzisiaj bowiem każda z wypraw naukowych pracujących na Alasce czy Grenlandii korzysta z doświadczeń odwiecznych jej mieszkańców, a tradycyjny tutaj zaprzęg psi jest nie do zastąpienia. Przez długie jeszcze lata pewne elementy z katalogu kultury Eskimosów tworzyć będą osobliwy skansen na tych obszarach, „którymi wszyscy wzgardzili”.

Całość omówionej w książce problematyki ustroju społecznego Aleutów i Eskimosów zamyka „Zakończenie” (s. 244-245), w którym czytamy że:

1. Praojczyznę Eskimosów tworzą południowo-zachodnie terytoria Alaski.
2. Zanim nastąpił podział ludności południowo-zachodnich terenów Alaski na dwie grupy etniczne — Aleutów i Eskimosów — ustrój społeczny tej populacji charakteryzował się występowaniem rodu matriarchalnego.
3. Wśród Aleutów, na krótko przed zetknięciem się z Rosjanami, nastąpił proces przekształcania się rodu matriarchalnego w patriarchalny. W rezultacie kolonizacji nastąpiło zahamowanie rozwoju struktury patriarchalnej i powolny rozpad wspólnoty rodowej.
4. U Eskimosów strefy beringomorskiej w początkach XIX stulecia, a może nieco wcześniej, zakończył się proces przekształcania rodu matriarchalnego w patriarchalny.
5. Trudne warunki klimatyczne na terenie północnej Kanady i Grenlandii uniemożliwiały zdobywanie pożywienia dla dużych zespołów osadniczych, stąd też występujące na tym terenie siedliska Eskimoskie były stosunkowo nieliczne. Rozlokowanie poszczególnych rodów w wielkiej odległości od siebie wpływało na osłabienie więzi rodzinnej, stąd często rody dzieliły się na mniejsze grupy. Warunki te miały być powodem powolnego rozpadu organizacji rodowej. Z analizy źródeł bowiem wy-

nika, że w miarę posuwania się na wschód zanikają w kulturze eskimoskiej cechy matriarchatu, przeżytki małżeństwa wśród krewnych, totemizm i matrilokalność.

6. Rozpad rodu matriarchalnego nastąpił pod wpływem kontaktów z sąsiednimi ludami. W miejsce świadczony sobie wzajemnie pomocy wewnątrzrodowej nastąpił rozwój pomocy sąsiedzkiej. Jej znaczenie w trudnych warunkach bytowania jest bowiem znamienne, stąd też determinowała ona wszelkie przekształcenia strukturalne społeczności eskimoskiej.

7. W wieku XX Aleuci i Eskimosi wciągnięci zostali w orbitę oddziaływania ustroju kapitalistycznego, który zdeterminował szybszy zanik starych norm struktury społecznej.

Praca L. A. Fajnberga wnosi wiele cennego materiału do pogłębienia naszej wiedzy o rozpatrywanym w niej zagadnieniu, a także szereg oryginalnych interpretacji dotyczących przejawów życia społecznego Eskimosów i Aleutów. Recenzja ta jest tylko pobieżnym omówieniem problemów rozpatrywanych w książce charakteryzującej się szerokim wachlarzem zagadnień związanych z tym tematem.

Antoni Kuczyński

LUDMIŁA WASILEWNA CHOMICZ, *Nieńcy, istoriko-etnograficzne oczerki*, Moskwa-Leningrad 1966, ss. 326, ryc. 31, tabl. XIII, mapa 1

Coraz częściej ukazują się ostatnio monografie etnograficzne poświęcone grupom etnicznym Związku Radzieckiego¹, opracowywane z inicjatywy Instytutu Etnografii Akademii Nauk ZSRR. Kierownictwo Instytutu stara się przybliżyć czytelnikom kulturę tych ludów, której obraz z drugiej połowy XIX stulecia można jeszcze odtworzyć na podstawie tradycji, literatury, materiałów archiwalnych i eksponatów muzealnych.

Recenzowana praca powstała przede wszystkim na podstawie materiałów zgromadzonych wśród Nieńców podczas badań prowadzonych przez autorkę w latach 1949, 1953, 1958, 1962 i 1964. Niezależnie od tego wykorzystano w niej bogatą literaturę, a także zbiory Muzeum Antropologii i Etnografii AN ZSRR oraz Muzeum Etnograficznego Narodów ZSRR.

¹ Dotychczas ukazały się: W. G. Larkin, *Oroczi, istoriko-etnograficzny oczerk s sieriediny XIV w. do naszych dniej*, Moskwa 1964 (recenzja: A. Kuczyński, „Etnografia Polska”, t. 12: 1968, s. 562-566); I. S. Wdowin, *Oczerki istorii i etnografii Czukczej*, Moskwa-Leningrad 1965 (recenzja: A. Kuczyński, „Lud”, t. 51: 1968, s. 332-335); R. F. Taroiewa, *Matierialnaja kultura Kariel (Karielskaja ASSR). Etnograficzny oczerk*, Moskwa-Leningrad 1965; A. Smoljak, *Ulcz chozajstwo kultura i byt w proslom i nastojaszczom*, Moskwa 1966; E. A. Aleksienko, *Kiety istoriko-etnograficzne oczerki*, Leningrad 1967; W. K. Gardanow, *Obszczestwiennyj stroj adygskich narodow*, Moskwa 1967; B. A. Koloiew, *Osietiny (Istoriko-etnograficzeskoje issledowanie)*, Moskwa 1967; G. A. Siergiewa, *Arczincy*, Moskwa 1967; Cz. M. Taksami, *Niwchi (Sowriemiennoje chozajstwo kultura i byt)*, Leningrad 1967 (recenzja: A. Kuczyński, „Etnografia Polska”, t. 13: 1969 z. 1, s. 300-305); *Tatary sriedniego Powolża i Priuralja*, praca zbiorowa pod red. N. I. Worobiewa i G. M. Chisamutdnikowa, Moskwa 1967; L. P. Potapow, *Etnicznyj sostaw i proischozhdienie Altajciew. Istoriko-etnograficzny oczerk*, Leningrad 1969; G. M. Wasilewicz, *Ewienki. Istoriko-etnograficzne oczerki (XVIII-naczalo XX w.)*, Leningrad 1969; B. O. Dolgich, *Oczerki po etnicznoj istorii Neńcew i Eńcew*, Moskwa 1970; *Obszczestwiennyj stroj u narodow siewiernoj Sibiri XVII-naczalo XX w.*, red. I. S. Gurwicz i B. O. Dolgich, Moskwa 1970; E. M. Załk und, *Obszczestwiennyj stroj Burjat w XVIII-pierwoj polowinie XIX w.*, Moskwa 1970.

Nieńcy — lud znany w literaturze polskiej pod nazwą Samojedów², mieszkają obecnie na rozległych obszarach tundry i laso-tundry, rozciągających się od białomorskich wybrzeży półwyspu Kanin, aż po skraj półwyspu Tajmyr i ujście Chatangi. Według spisu z 1959 r. liczebność ich wynosiła 23 tys. osób, których gospodarka charakteryzowała się hodowlą reniferów, myślistwem i rybołówstwem.

Książka składa się — nie licząc wstępu i zakończenia — z dwóch części, z których pierwsza, zatytułowana *Chozjajstwo, kultura i byt nieńców do Wielkiej Oktjabskiej Socjalistycznej Rewolucji*, (s. 42-223), poświęcona jest charakterystyce kultury nienieckiej w okresie rządów caratu. Omówiono w niej takie zagadnienia, jak hodowla reniferów, myślistwo morskie i lądowe, rybołówstwo, narzędzia pracy, techniki wytwórcze, transport i komunikację, odzież, budownictwo, pożywienie, ustrój społeczny, sztuka ludowa, literatura i religia. Każdy z tematów rozpatruje autorka pod wieloma aspektami; stara się przede wszystkim o przedstawienie pełnego obrazu omawianego zagadnienia, szuka związków i przyczyn przeobrażeń kulturowych oraz śledzi zmiany warunków bytowania Nieńców powstałe na skutek ekspansji kultury rosyjskich osadników.

Druga część pracy, zatytułowana *Razwitiye chozjajstwa, kultury i byta nieńców w sowieckiej period* (s. 224-318), poświęcona jest procesowi kształtowania się kolektywnej gospodarki oraz przeobrażeniom, jakie dokonały się w kulturze materialnej, społecznej i duchowej po zwycięstwie rewolucji socjalistycznej w Rosji.

Przechodząc do szczegółowego omówienia problematyki zawartej w pracy, wspomnieć należy, że we „Wstępie” (s. 3-14) przedstawiony został dotychczasowy stan badań nad kulturą Nieńców. Autorka podaje tutaj między innymi, że pierwsza wzmianka o Nieńcach pochodzi z kroniki Nestora — koniec XI stulecia, druga natomiast zawarta jest w sprawozdaniu z podróży Jana z Plano Carpiniego — mnicha włoskiego, w poselstwie którego brał udział zakonnik klasztoru franciszkanów we Wrocławiu Benedykt Polak. Zdumiewający jest jednak fakt, że w tym stosunkowo szczegółowym zestawieniu zawierającym rosyjskie i inne źródła mówiące o Nieńcach pominęła autorka materiał kartograficzny³, a także relację polskiego zesłańca na Syberię, L. Sienickiego⁴, który jako jeniec rosyjski dotarł w pierwszej połowie XVIII stulecia do dalekiego Jakucka nad Leną. Po omówieniu materiałów źródłowych przedstawiono w pracy pobieżną charakterystykę szczegółowszych prac i artykułów poświęconych Nieńcom. Także i tutaj pominęła autorka skromny wprawdzie, ale interesujący wkład Polaków w poznanie kultury tego ludu. Nie wykorzystała ona między innymi materiałów zawartych w opracowaniu B. Reichmana⁵, stanowiących

² Nazwa Samojedzi, Samojed jest odbiciem panujących jeszcze w XIX stuleciu opinii, że Nieńcy w wypadku głodu zjadali się wzajemnie. Pogląd ten jest fałszywy, gdyż kanibalizm obcy był całkowicie tej grupie etnicznej. Etonim Samojed wywodzi się od językowego terminu — samodyjska grupa językowa, wchodzącej w skład rodziny języków uralskich. Z uwagi na to, że nazwa Samojedzi była dwuznaczna i interpretowana fałszywie, po Rewolucji Październikowej nadano oficjalnie tej narodowości jej własną nazwę Nieńcy, wywodzącą się od wyrazu „nenec” — „człowiek”, „nenecja” — „ludzie”.

³ *Atlas geograficznych odkryć w Sibiri i siewierozapadnej Ameryce XVII-XVIII w.*, pod red. A. W. Jefimowa, Moskwa 1964 (recenzja: A. Kuczyński, „Etnografia Polska”, t. 13: 1969 z. 1, s. 305-309).

⁴ L. Sienicki, *Dokument osobliwego miłosierdzia boskiego...*, Wilno 1754. Ocena materiałów etnograficznych zawartych na kartach *Dokumentu* dokonana została w artykule: A. Kuczyński, *Etnograficzny obraz Syberii w świetle osiemnastowiecznej relacji Ludwika Sienickiego*, „Etnografia Polska”, t. 14: 1970 z. 1, s. 75-102.

⁵ B. Reichman, *Samojedzi. Studium etnologiczne*, „Wszechświat”, nr 13, 20-21, 28, 31-32, 34, 36-38 z 1882 roku.

rezultat odbytej przez niego podróży na Syberię w końcu XIX stulecia. Wzmianka zaledwie dotycząca Marii Antoniny Czaplickiej⁶, która w latach 1914-1915 prowadziła badania terenowe na Syberii jako uczestniczka wyprawy finansowanej przez uniwersytety filadelfijski i oxfordzki, nie satysfakcjonuje badacza wkładu Polaków w poznanie kultury ludów mieszkających na wschód od Uralu.

Kończąc rozważania wstępne prezentuje autorka wykorzystane w pracy materiały archiwalne, zbiory muzealne oraz przebieg i wyniki prowadzonych przez nią badań terenowych. W części tej podaje także informacje demograficzne, charakterystykę języka nienieckiego oraz wyjaśnia kwestie związane z etnonimem „Samojed”, etnogenezą Nieńców i ich praojczyzną. Sama autorka opowiada się po stronie badaczy wywodzących ten lud z rozległych przestrzeni Gór Sajańskich, skąd na zajmowane obecnie obszary przywędrować on miał w pierwszym tysiącleciu naszej ery.

Najciekawsza dla etnografa jest wspomniana już poprzednio pierwsza część pracy. Autorka wydzieliła w niej kilka grup tematycznych, które kolejno prezentuje i analizuje. Przegląd ten rozpoczyna krótka historia poznania przez Rosję obszarów leżących na wschód od Uralu. Podane tu wiadomości są streszczeniem licznej literatury przedmiotu, a główny ciężar przedstawionej problematyki przesunięty jest na dzieje osadnictwa rosyjskiego w Syberii, którego początki datowane są na końcowe lata XV stulecia. W część tę wplecione zostały informacje o ciężkim położeniu Nieńców w epoce rządów caratu. Dowiadujemy się z nich, że samowola urzędników carskich, wysokie podatki, handel alkoholem i zawleczone przez kolonistów choroby epidemiczne i inne zakaźne doprowadziły lud ten do skrajnej depopulacji. Dopiero sytuacja polityczno-ekonomiczna, która wytworzyła się po zwycięstwie Wielkiej Rewolucji Październikowej, stworzyła Nieńcom dogodne warunki fizycznego i gospodarczego rozwoju.

Dosyć szeroko przedstawiła L. W. Chomicz przedrewolucyjną gospodarkę Nieńców polegającą na hodowli reniferów, ekstensywnym myślistwie i rybołówstwie. Poświęcony tej problematyce rozdział II rozpoczyna się omówieniem hodowli reniferów, która od drugiej połowy XVIII do początków XX stulecia charakteryzowała się następującymi cechami:

1. Dużą rozpiętością w wielkości stad, wahającą się w granicach od 10-20 sztuk do 2000-3000 sztuk. Średnia wielkość stada wynosiła 200-300 sztuk.
2. Używaniem psów przy wypasie stad.
3. Wprzęganiem reniferów do sań. Okrażaniem stad przy użyciu reniferów zaprzężonych w sanie.
4. Niedojeniem samek renów oraz brakiem zamkniętych pomieszczeń dla stad (z wyjątkiem Nieńców leśnych rozsiedlonych na południowym wschodzie).

Autorka podaje szczegółowo przebieg wypasu, znakowanie stad, kastrowanie oraz ubój zwierząt. Daje również opis akcesoriów pasterskich, np. arkanu do chwytania reniferów, kreśli sposób spędzania rozproszonego stada i szereg innych czynności łączących się z wypasem i hodowlą. Z części tej dowiadujemy się także, że nienieccy hodowcy reniferów posiadali duży zasób wiedzy weterynaryjnej i umiejętność dokonywania szeregu zabiegów leczniczych, co przy dużej śmiertelności stad spowodowanej częstymi epizootiami miało poważny wpływ na utrzymanie zdrowotności zwierząt.

⁶ Maria Antonina Czaplicka (1886-1921) prowadząc badania etnograficzne na terenie Syberii interesowała się przede wszystkim zagadnieniem wspólnoty kulturowej ludów turańskich, a ponadto zajmowała się etnografią Nieńców i Ewenków. Prace w tej dziedzinie przyniosły jej uznanie nauki światowej i nagrodę Murichsona przyznaną przez Royal Geographical Society w roku 1920.

Niemalą rolę w gospodarce Nieńców odgrywało łowiectwo uprawiane nie tylko dla zdobycia pożywienia, lecz przede wszystkim w celu pozyskania skór futerkowych na odzież, handel i podatki. Autorka wymienia gatunki zwierząt, na które najczęściej polowano, podaje krótką charakterystykę narzędzi i sposobów łowieckich. Przegląd ten rozpoczyna opisem polowania na renifery, na które zastawiano samostrzały, polowano z renem-wabiem⁷, głównie jednak za pomocą obławy i zabijania podczas przepraw przez rzeki. Podstawową bronią używaną przy polowaniu na przeprawach wodnych był lekki oszczep o wąskim, cienkim ostrzu. Zabijano nim zwierzęta w momencie wychodzenia z rzeki na brzeg. Uzupełnieniem tych łowów były stosowane na szeroką skalę tzw. zagrody łowieckie, do których zapędzano renifery. Przy wąskich wyjściach z tych zagród stali myśliwi i strzałami z łuków lub oszczepami zabijali przechodzące przez nie zwierzęta.

Oprócz polowania na renifery, które było podstawowym, polowano także na pieśce, lisy, niedźwiedzie, sobole, wilki, wydry, rosomaki i gronostaje. Poważne znaczenie posiadało również łowiectwo ptaków, a przede wszystkim gęsi, które zabijano w dużych ilościach. Ogólnie stwierdzić należy, że łowiectwo zwierząt łądowych stanowiło ważną gałąź gospodarki Nieńców.

Katalog nienieckich narzędzi i urządzeń łowieckich używanych w myślistwie łądowym nie był bardzo zróżnicowany. W zależności od gatunku zwierząt używano różnego rodzaju paści — mniejszych i większych, posługiwano się także samostrzałami i samotrzaskami, które podobnie jak broń palna upowszechniły się pod wpływem kolonizacji rosyjskiej. Łuk był jednak główną bronią myśliwską Nieńców, którzy znali różnorodne groty do strzał: o rozwidlonym ostrzu, trójgraniaste oraz tępe, wykonane z drzewa, rogu, kości lub żelaza.

Wzdłuż białomorskich wybrzeży od półwyspu Kanin, aż po skraj półwyspu Tajmyr, gdzie warunki naturalne są nieco odmienne od wewnątrzkontynentalnych, gospodarka rozsiedlonej tam ludności musiała przyjąć inne formy. Rozwinięte tutaj było łowiectwo ssaków morskich — fok, wielorybów grenlandzkich, morsów, białych delfinów. Dużą rolę na tych obszarach odgrywało również rybołówstwo, uprawiane także przez ludność rozsiedloną w sąsiedztwie rzek i jezior. Z ważniejszych narzędzi rybackich oraz łowieckich używanych przy polowaniu na ssaki morskie wymieniono w pracy harpuny, niewody, wiersze i wędkę. Istniały tu również sposoby masowego połowu ryb za pomocą różnego rodzaju jazów i koców.

W rozdziale III części pierwszej przedstawiła autorka narzędzia pracy oraz techniki wytwórcze, podkreślając, że *gros* przedmiotów codziennego użytku wykonywali Nieńcy sami z drewna, kości lub skór, a późniejszy rozwój tej wytwórczości wzorowany był na kulturze przybyszów — osadników rosyjskich. Odzież szyto ze skór używając igieł z kości i reniferowych jelit jako nici, gotowano w drewnianych naczyniach za pomocą rozgrzanych kamieni, posługiwano się prymitywnym świdrem ogniowym, a wiele części składowych przenośnych szałasów, sań, sodeł itp. inwentarza gospodarczego łączono przy użyciu rzemieni lub drewnianych kołków zamiast metalowych gwoździ.

⁷ Polowanie z renem-wabiem było stosowane powszechnie wśród wielu ludów Syberii. Pierwszy ze sposobów takiego polowania polegał na tym, że myśliwy posiadając specjalnie tresowanego renifera puszczał go przed sobą na długim sznurze. Kryjąc się za nim i kierując jego ruchami za pomocą sznura, myśliwy podkładał się do stada dzikich reniferów na odległość strzału. Drugi sposób polegał na tym, że specjalnie tresowanemu reniferowi uwiązywano do rogów rzemienne pętle i puszczano go do stada dzikich renów, które przepędzając go ze swego grona rozpoczynały z nim walkę. Wówczas dziki renifer wplątywał się w rzemienne pętle rogów swego przeciwnika i stawał się łatwą zdobyczą myśliwego.

Obraz kultury materialnej byłby niekompletny, gdyby pominięto w nim transport i komunikację. Tematykę tę rozpoczyna autorka od zaprzęgu w renifery charakteryzując jego genezę u Nieńców, a następnie podaje szczegółowy opis sań, uprzęży oraz szereg innych informacji z tego zakresu — szybkość reniferowego zaprzęgu (do 15 km na godzinę), wiek zwierząt używanych do zaprzęgu (od 3 do 10 lat), układ reniferów w zaprzęgu itp. Oprócz zaprzęgu w renifery występuje u Nieńców zaprzęg w psy, którym posługują się wyłącznie pewne grupy lokalne zajmujące się myślistwem morskim lub lądowym. Szczegółową charakterystykę tego zaprzęgu poprzedziła autorka informacją z zakresu jego genezy opowiadając się po stronie tych autorów, którzy wywodzą go z kręgu kultury Chantów i Mansów. Zaprzęg ten charakteryzuje się wachlarzowym ułożeniem psów oraz szleją w kształcie obroży, sanie podobne są do sań używanych w zaprzęgu reniferowym, jedynie ich rozmiary są mniejsze. Przy jeździe na bliskie odległości wprzęgano do sań 6-8 psów, przy dalszych 10-12. Zaprzęg złożony z 6 psów może uciągnąć ciężar do 250 kg.

Z innych zagadnień przedstawionych w tej części pracy wymienić jeszcze należy transport i komunikację wodną odgrywającą znaczną rolę u tych lokalnych grup, które rozsiedlone były na wybrzeżach morskich i w sąsiedztwie rzek. Znane były Nieńcom dwa rodzaje łodzi — dłubane czółna i większe od nich łódki z desek. Te ostatnie upowszechniły się pod wpływem kolonizacji rosyjskiej. Ponadto, niezmiernie ważną rolę w inwentarzu urządzeń służących do celów komunikacyjnych odgrywały u Nieńców narty. Powszechnie używano form o biegach podklejonych kawałkiem skóry pokrytej sierścią. Sporadycznie natomiast, zwłaszcza podczas gołedzi, posługiwano się nartami o szerokiej płaszczyźnie biegowej nie pokrytej skórą. W sumie transport i komunikacja dostosowane były w sposób znakomity do miejscowych warunków klimatycznych. Częściowo przetrwały one do chwili obecnej, a narty o biegach pokrytych skórą jeszcze współcześnie konkurują z wszelkimi nowymi formami.

Kolejną pozycją tematyczną pierwszej części książki stanowi omówienie budownictwa nienieckiego charakteryzującego się szałasem utworzonym z ustawionych kołkiście żerdzi wspartych u góry o drewnianą obręcz dwujnogu stanowiącego konstrukcję oporową szałasu pokrytego płatami skóry reniferowej (w zimie) lub umiejętnie spreparowanymi i powiązаныmi kawałkami kory brzoźowej (w lecie). Pośrodku wnętrza znajdowało się ognisko, wokół którego usytuowane były odpowiednio przygotowane miejsca do spania. W górnej części pokrycia znajdował się otwór dymny. Szałas taki stanowił zazwyczaj pomieszczenie dla jednej rodziny.

W pewnym kontekście rzeczowym z przedstawionym powyżej zagadnieniem dotyczącym zabezpieczenia się przed surowymi warunkami klimatycznymi pozostaje zróżnicowana odzież nieniecka, dzieląca się na letnią oraz zimową. Odzież letnią wykonywano z zamszu reniferowego, zimową natomiast ze skór futrzanych. Pod względem kroju między tymi dwoma rodzajami odzieży nie było istotnych różnic. Ponadto zarówno zimą, jak i latem składała się ona u mężczyzn z futzranego skafandra z kapturem, skórzanych spodni i butów, a nieraz czapki. Kobiety zaś ubierały się zimą w długie futrzane płaszcze dwojakiego rodzaju. Pierwszy z nich wcięty był w tali, a zamiast kołnierza posiadał futzraną lamówkę, drugi natomiast tworzył luźny płaszcz o nisko wszytych rękawach. W obu rodzajach płaszczy do rękawów przyszywano na stałe rękawice. Przepasywano je skórzanymi pasami, których zapięcie tworzyła nieraz metalowa klamra. Jeden jeszcze istotny bardzo szczegół różnił pierwszy rodzaj okrycia od drugiego. Chodzi mianowicie o liczne zdobienia, którymi pokryty był płaszcz o kroju wcięty w tali. Na zdobienia te składały się naszyte na płaszcz kawałki kolorowego sukna, zamszu lub kawałki futra. Dół płaszcza ob-

szyty był wokół dwoma futrzanymi pasami oddzielonymi kolorową wstawką zam-szu lub sukna.

Na kartach książki znajduje się ponadto wiele innych szczegółów dotyczących odzieży. Kreśli autorka wygląd odzieży dziecięcej, charakteryzuje poszczególne rodzaje kroju, omawia formę czapek, rejestruje najmniejsze różnice zachodzące między odzieżą letnią a zimową. W sumie dział ten opracowany jest bardzo szczegółowo, szkoda tylko, że nie wszystkie rodzaje odzieży przedstawiono na tablicach rysunkowych, zwłaszcza jeśli idzie o krój. W tym wypadku bowiem najskromniejszy rysunek schematyczny więcej nieraz daje aniżeli zagmatwany szczegółowy opis. Na zakończenie warto jeszcze dodać, że z chwilą upowszechnienia wśród Nieńców sukna sprzedawanego przez kupców rosyjskich od początków XIX stulecia, bardzo często odzież letnia szyta była z tego materiału, a obecnie obok tradycyjnej formy ubiorów występuje znormalizowana odzież pochodzenia fabrycznego.

Ostatnim zagadnieniem z zakresu kultury materialnej omawianym w pierwszej części książki jest pożywienie. Podobnie jak w poprzednich partiach przedstawiła autorka dokładnie szereg spraw łączących się z tą problematyką. Kreśli rodzaje pożywienia, informując na samym wstępie o jego podziale na mięsne i rybne. Ponadto charakteryzuje szereg potraw, przedstawia sposób ich przyrządzania, opisuje sprzęt kuchenny oraz napoje i narkotyki. W sumie całość problematyki przedstawionej w dziale zajmującym się kulturą materialną zawiera wyraźny obraz katalogu faktów kulturowych typowych dla inwentarza nienieckiego. Autorka przedstawiła zarówno formy tradycyjne, jak również mechanizm upowszechniania się nowych wzorów będący rezultatem osadnictwa rosyjskiego.

Problematykę kultury społecznej rozpoczyna autorka od omówienia organizacji rodowej, odnośnie do której pierwsze wiadomości pochodzą ze źródeł z końca XVII i początków XVIII stulecia. Już wówczas struktura rodowa Nieńców znajdowała się w stanie początkowego rozpadu, niemniej jednak na podstawie zachowanych do początków XX stulecia wielu przeżytków można ustalić podstawowe jej cechy. Ze zgromadzonych materiałów źródłowych wynika, że ród nieniecki charakteryzował się egzogamią, małżeństwem patrylokalnym, posiadaniem rodowych łowisk rybackich i rewirów łowieckich oraz szeroko rozwiniętą pomocą wewnątrz rodu. Następnie prowadząc rozważania na temat organizacji rodowej autorka zatrzymuje się nad kwestią wojen, wykorzystując przy tym materiały folklorystyczne, a w dalszej części rozpatruje rozsiedlenie poszczególnych rodów oraz podaje ich nazwy. Proces rozpadania się nienieckiej społeczności rodowej zakończył się stosunkowo niedawno. Jeszcze do czasu Rewolucji Październikowej dawni tzw. naczelnicy rodów pełnili swe funkcje, będąc bardzo często na usługach administracji carskiej. Naczelnik taki miał więc za zadanie dbanie o terminowe wpłaty podatku tzw. *jasaku*, a ponadto sprawował funkcję sędziego łagodzącego spory i waśnie wewnątrzrodowe. W sumie jednak jego pierwotny zakres władzy został znacznie uszczuplony poprzez wtargnięcie do społeczności nienieckiej szeregu nowych zjawisk społecznych i gospodarczych, jakie niosła za sobą kolonizacja rosyjska rozwijająca się na Syberii. Zjawiska te spowodowały szereg socjalnych i ekonomicznych reform, które w szczególnym nasileniu rozpoczęto realizować z korzyścią dla Nieńców po sformułowaniu zasad lenińskiej polityki narodowościowej w Związku Radzieckim.

Pozostawiając na uboczu kwestię struktury rodu nienieckiego wypada w paru zdaniach zasygnalizować problematykę łączącą się z zawieraniem małżeństw i życiem rodzinnym. Sprawy te znalazły bardzo wiele miejsca w omawianej pracy. Kreśli więc autorka zagadnienie zapłaty za żonę, regulowanej reniferami i skórami zwierząt futerkowych, a bardzo często — zwłaszcza w okresie późniejszym — także

rublami, suknem i wyrobami z metalu. Ponadto wzmiankuje o lewiracie, swataniu, posagu, ubiorze weselnym i obrzędach towarzyszących zawieraniu związku małżeńskiego. Wiele miejsca poświęca także charakterystyce życia rodzinnego i wychowaniu dzieci. Są to najgłówniejsze kwestie zawarte w tej części pracy, których prezentacja bardziej szczegółowa zajęłaby zbyt wiele miejsca.

Rozpatrywanie problematyki kultury duchowej rozpoczęła autorka od sztuki ludowej i folkloru. W odniesieniu do tego pierwszego zagadnienia skoncentrowała się głównie nie na procesie twórczości, a na analizie motywów zdobniczych występujących w nienieckiej sztuce ludowej, która obejmowała: rzeźbę w kości i drzewie, rzeźbę figuralną w drzewie, inkrustację w drzewie za pomocą ołowiu oraz zdobnictwo odzieży. Jeśli idzie o rzeźbę w drzewie, to posiadała ona charakter kultowy, a najczęściej wykonywano antropomorficzne i zoomorficzne figurki różnych dobrych i złych duchów. Dostyc bogate było u Nieńców zdobnictwo odzieży — zwłaszcza żeńskiej. Poszczególne rodzaje ornamentu posiadały określone nazwy w rodzaju: „uszy zająca”, „sobol bez głowy”, „rogi renifera”, „gałązka brzozy”, „sobol o jednym oku”, „ślady niedźwiedzia”, „czerwone rogi” i inne. Pod względem techniki wykonania ornamenty te były mozaiką złożoną z różnokolorowych pasków skóry — najczęściej czerwonych, zielonych i żółtych — oraz farbowanej sierści.

Odnośnie do folkloru A. W. Chomicz stwierdza, że wśród Nieńców jeszcze do czasów obecnych zachowało się wiele elementów tego rodzaju twórczości. Dawniej bardzo powszechne w ich literaturze ludowej były dwa rodzaje pieśni: pieśni o bohaterach i pieśni o smutku. Zazwyczaj bohaterami pieśni pierwszego rodzaju są pasterze reniferów i myśliwi toczący walkę o bezpieczeństwo stada, kobiet i o swoje prawa. W eposach tych przedstawieni są oni jako mściciele za krzywdę innych współplemieńców, jako dzielni kawalerowie poszukujący żony w odległych stronach, jako obrońcy praw do ziemi swych ojców. Tego rodzaju eposy należą już dzisiaj do rzadkości, a znają je tylko sędziwi starcy mieszkający w osadach położonych w głębi tajgi. Częściej natomiast spotkać się można jeszcze obecnie z bajkami, zagadkami i lirycznymi pieśniami improwizowanymi w zależności od sytuacji. Podkreślić też należy, że chociaż chętnie przyjmują dzisiaj Nieńcy zdobycze współczesnej cywilizacji, to jednak z dużą troską pielęgnują swą literaturę ludową, przekazując z pokolenia na pokolenie poszczególne jej rodzaje. Nie zawsze jednak udaje się to w pełni, stwarza to jednak dogodne warunki do zarejestrowania tych utworów przez folklorystów, co jest równoznaczne z ich przetrwaniem. Na podstawie takich właśnie zapisów folklorystycznych opracowuje się dla szkół nienieckich i zespołów pieśni i tańca szereg utworów.

Rozważania z zakresu kultury duchowej zamyka autorka omówieniem wierzeń prezentując zagadnienie animizmu, szamanizm i obrzędy pogrzebowe. Jest to wnikliwie opracowane kompendium wiedzy z tego zakresu oparte nie tylko na badaniach własnych lecz na bogatej literaturze przedmiotu, w której wykorzystano materiały z różnych okresów historycznych (od XVII-XX wieku). Właśnie w początkowych wiekach tego przedziału czasowego pierwotne wierzenia były jeszcze nieskażone wpływami prawosławia, które w latach późniejszych wyeliminowało szereg tradycyjnych elementów z bogatego ongiś katalogu kultury duchowej.

Druga część książki nosi tytuł *Razwitiie chozjajstwa, kultury i byta nieńcew w sowietskij pieriod* (s. 224-318). Przedstawiono w niej kwestię kształtowania się radzieckiego władztwa wśród Nieńców wydobywając na światło dzienne szereg epizodów z tego zakresu. Poświęcony tej problematyce rozdział I pt. „Sowietskoje i koopieratiwnoje stroitielstwo” (s. 224-233) i rozdział II zatytułowany „Socjalistyczeskije stroitielstwo u niencew posle obrazowania nacjonalnych okrugow” (s. 234-

250) stanowią tę część pracy, która dla etnografa nie przedstawia większego znaczenia. Rozdziały te to jakoby wstęp do dalszej problematyki zaprezentowanej w drugiej części pracy. Przedstawiono w nich kształtowanie się nowej administracji radzieckiej na obszarach rozsiedlenia Nieńców, powstawanie kolektywnych gospodarstw hodowli reniferów, spółdzielni myśliwskich i rybackich. Wszystko to wpłynęło w znacznym stopniu na zmianę tradycyjnego modelu gospodarki i kultury nienieckiej. Przede wszystkim niemal wszyscy Nieńcy przeszli na osiadły tryb życia, wypasem stad zajmują się obecnie pasterze. Tradycyjne *czumy* zastąpione zostały drewnianymi chatami zrębowymi, zaniknęły prawie zupełnie odwieczne praktyki szamańskie, a leczeniem zajmują się lekarze pracujący w miejscowych — rzadkich wprawdzie — szpitalach i personel medyczny z ambulatoriów. Ponadto dużą pomoc zdrowotną niosą Nieńcom wędrowne grupy sanitarne, podróżujące wzdłuż rzek na motorowych łodziach lub docierające w głąb tajgi za pomocą śmigłowców. O wszystkich tych sprawach znajdujemy dokładne — często nawet aż za bardzo — informacje w rozdziale III zatytułowanym „Nowoie w tradycyjnych otarasljach chozjajstwa. Otrasi chozjajstwa, pojaviszesja za gody sowietskoj własti” (s. 251-278).

Podobnie jak w kulturze materialnej, również i w życiu społecznym obserwuje się wiele zmienności spowodowanych nowymi warunkami życia, jakie zaszły po Rewolucji Październikowej. Dotyczy to zwłaszcza stosunków rodzinnych i form zawierania związków małżeńskich. Szczególnie te ostatnie uległy tak wielkim modyfikacjom, że obecnie bardzo trudno jest obserwować tradycjonalizm w tym zakresie. Tylko gdzieś w głębi tajgi żyją jeszcze stare elementy kulturowe z tej dziedziny. Autorce recenzowanej książki udało się w latach 1953-1962 spotkać egzogamiczne normy życia rodzinnego, stary obrzęd swatania i porwania panny młodej. Z dnia na dzień jednak, jak wynika z treści książki, zwyczaje te i obrzędy zanikają coraz intensywniej. Składa się na to szereg przyczyn natury socjologicznej, które tylko mimochodem zaprezentowane zostały w końcowych partiach książki, poświęconych rozwojowi kultury.

Kończąc podkreślić należy, że książka reprezentuje solidne kompendium wiedzy o kulturze nienieckiej w przedziale czasowym sięgającym końca XVII stulecia i drugiej połowy wieku XX. Ponadto jest ona jeszcze jedną monografią etnograficzną poświęconą ludom Syberii, których coraz więcej ukazuje się w Związku Radzieckim. Służna więc jest inicjatywa wydawania tego typu opracowań, które ukazując współczesne oblicze kulturowe grup etnicznych Syberii, prezentują także jego dawne rysy, opierając się na interesujących materiałach archiwalnych, trudno nieraz dostępnych dla zagranicznych badaczy zajmujących się etnografią Syberii. Tego rodzaju publikacje są bowiem, zarówno pod względem materiałowym, jak i metodologicznym, cennym wkładem do poznania kultur syberyjskich i należałoby wyrazić życzenie, aby rychło ukazały się dalsze.

Antoni Kuczyński

RYSZARD KUKIER, *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej**, Gdynia 1968, ss. 461, ilustr. 161, 2 mapy

Bytowo — miasto w kaszubskiej tradycji ludowej stawiane na trzecim miejscu, po Gdańsku i Słupsku. Uroczy krajobraz tego powiatu, pełnego tajemniczych jezior, gór i lasów, związanych z nimi baśni i legend, krasnoludków i smętków, odbija

* Nadesłane do Redakcji „Etnografii Polskiej” uwagi mgra Leona Młyńskiego dotyczące wydanej przed kilku laty pracy drukujemy — po pewnych skrótach — jako głos historyka terenu Kaszubów bytowskich, pochodzącego z tego terenu, a więc

się rzewnym sentymentem we wcale bogatej literaturze zajmującej się tym rejonem¹.

Wzmianki o Kaszubach bytowskich znajdujemy już w wydanej przez S. Horszowskiego *Lustracji województwa pomorskiego z r. 1565*, podobnie w lustracji z r. 1765². Inwentarze starostwa bytowskiego i lęborskiego z XVII i XVIII w. wydane przez G. Labudę przedstawiają nam kulturę materialną bytowian. Kaszubskim Długoszem jest późniejszy od niego o dwa wieki Tomasz Kantzow. Francuz Karol Ogier pisze w swym *Dzienniku podróży do Polski* z pierwszej połowy XVII w. o dumnej postawie ludu tego rejonu. Wiek XIX przynosi pierwsze badania specjalistyczne tego powiatu. Rosjanin Aleksander Hilferding obejmuje swymi badaniami głównie Słowińców, sąsiadów bytowian, *per analogiam* dając obraz obu tych pokrewnych rejonów. Praojcem literatury kaszubskiej i kaszubologii jest Florian Ceynowa, powstaniec z Wiosny Ludów, działacz na skalę europejską, posługujący się w swych publikacjach mową kaszubską. Prace jego *Kilke słów wó Kaszebach é jich zémi* i inne dały impuls jego następcom do dalszego pisarstwa. Etnograficznie przedstawia Kaszubszczyzna jedną całość, z małymi odchyleniami poszczególnych rejonów. Badania i publikacje na temat całości można tu odnieść do każdej jej części. I tak Izydora Gulgowskiego *Von einem unbekanntem Volk in Deutschland* nie odnosi się tylko do jego Wdzydz, nie dalekich zresztą od Bytowa. Bogaty dorobek stanowi do dziś kopalnię dla następnych badaczy, jak np. jego *Zarys etnografii kaszubskiej. Kaszubi, kultura ludowa i język* oraz wiele, wiele innych bardzo cennych prac³. Dodać tu trzeba jeszcze czasopisma, jak dawny „Gryf” i — podstawowe źródło — „Zrzesz Kaszebska”, także prasę tego rejonu z jej dodatkami regionalnymi.

Dużo nowego materiału na ten temat wniosły publikacje ostatniego 25-lecia. Wartość naukowa nie zawsze idzie w parze z ich ilością.

Najobszerniejszym i najbardziej wszechstronnym dziełem o powiecie bytowskim i sąsiednich jego parafiach jest omawiana książka R. Kukiera. Praca obejmuje 5 części: środowisko geograficzne i rozwój historyczny, kultura materialna, kultura społeczna, kultura duchowa, współczesne przemiany. Całość podzielona jest na 74 rozdziały i podrozdziały, z których każdy stanowi osobny problem. Toteż wielkie uznanie należy się autorowi, że zebrał się do wykonania tak ogromnej pracy. Uzupeł-

związanego z nim emocjonalnie. Uwagi te dotyczą przede wszystkim doboru i analizy źródeł cytowanych dla odtworzenia przeszłości tego terenu. Wprowadzają też pewne uściślenia w dokumentację współczesnej (i ginącej w ostatnich dziesięcioleciach) kultury wsi tych terenów, zebraną w pracy określonej przez recenzenta jako „najobszerniejsze i najbardziej wszechstronne dzieło o pow. bytowskim i sąsiednich jego parafiach”.

Sądzymy, że uwagi i uzupełnienia recenzenta mogą być przydatne zarówno dla czytelników pracy, jak i jej autora. Drukujemy je jako wyraz naszej wspólnej troski o rzetelność i właściwy odbiór prac etnograficznych.

¹ Das blaue Ländchen (modry kraik) mawiali w Berlinie o ziemi bytowskiej i lęborskiej.

² AGAD Warszawa, AS.K. dział XLVI nr 36 b, p. 134.

³ Szczególnie dużą wartość posiada oparta na archiwach *Geschichte der Lande Lauenburg und Buetow*, R. Cramera, Królewiec 1858; G. Bronisch, H. Teichmueller, W. Ohle, *Der Kreis Buetow. Ein Heimatbuch*, Szczecin 1939; V. Stojentín, *Aus Pommerns Herzogstagen*; W. Keller *Volkssagen aus Stadt und Kreis Buetow in Pommern*, Bytom 1920; A. J. Parczewski, *Szczątki kaszubskie w prowincji pomorskiej. Szkic historyczno-etnograficzny*, Poznań 1896; J. Karnowski, *Ścinanie kani*, i inne; A. Majkowski, *Remus*; śpiewy kaszubskiego trubadura L. Heykego, wielu, wielu innych, których prace, czasem tylko przyczynkowe, zawierają niemało materiału etnograficznego.

nią książkę obszerny, niestety niekompletny indeks rzeczowy, wykaz nazwisk i nazw geograficznych, ilustracje, mapy.

Metodę pracy obrał autor historyczną (s. 13), w badaniach swych sięga wstecz w ubiegłe stulecie, aż w średniowiecze, zadanie swoje widzi m. in. „[...] w uściśleniu poglądów niektórych historyków w kwestii pochodzenia ludności tej ziemi” (s. 56). Materiał do swej pracy czerpał z literatury naukowej oraz z opowiadań anonimowych informatorów miejscowych.

Pominięte zostały źródła archiwalne: z akt Zakonu Krzyżackiego, chociażby *Das Grosse Zinsbuch Des Deutschen Ritterordens 1414-1438*, wydanej już drukiem, archiwa wrocławskiej i chełmińskiej kapituły biskupiej, archiwa parafialne, tak bogate w detale, sądowe, administracyjne itp. Pomięta została statystyka „dusz”, prowadzona po parafiach na zarządzenia biskupa chełmińskiego w 1838 r. i odtąd rokrocznie odnawiana. Dzięki swemu szczegółowemu układowi zawiera ona bogaty materiał etnograficzny. Pomięto akta szkolne.

Podstawą źródłową pracy zostają materiały etnograficzne, gromadzone przez autora w latach 1961-1965, w oparciu o zestaw kwestionariusza etnograficznego. Ważnym źródłem są zbiory obiektów etnograficznych, znajdujące się w muzeach pomorskich i w NRD. Pokazną kolekcję tych obiektów zebrał autor sam i przekazał je Wydziałowi Kultury PRN w Bytowie. Wykorzystana została także spuścizna po F. Lorentzu, wyzyskano materiały kartograficzne i dokumentacje zabytków.

Nie został podany zestaw kwestionariusza ani respondentów.

Jak wynika z treści książki, autor często korzystał z informacji mieszkańców wsi, które badał. Na końcu, w części „Źródła, materiały i literatura”, należało podać wykaz imienny informatorów, ich miejsca zamieszkania, ich wiek, ewentualnie zawód.

Mała przestrzeń badanego obszaru, wielka ilość źródeł, na której się oparł autor, oraz ich różnorodny charakter — wszystko to mogło być zapowiedzią, że otrzymamy dzieło dobrze udokumentowane i solidnie opracowane, o dużej wadze naukowej. Tak jednak nie jest.

Już na pierwszej stronie Wstępu w piątym akapicie słowo „nadal” wykreśla istnienie Księstwa Pomorskiego z historii Europy, stawiając w jego miejsce Prusy. Podobnie na ss. 168, 216. Na stronie drugiej zjawiają się średniowieczne związkowe państwa niemieckie, na trzeciej ereguje autor nową parafię, mirachowską, której nie ma i może nigdy nie było, powiększa gowidlińską o wieś Borek, kosztem sulęczyńskiej. W ten sposób przeinaczona została historia powstania parafii w tym rejonie. Tam też nie ma „enklawy” kaszubskiej Borek, bo wioska ta jest nie więcej i nie mniej kaszubska, jak otaczające ją ze wszech stron czysto kaszubskie wsie sąsiednie.

Tak można by cytować przez 360 stron tekstu. Nie starczy tu na to miejsca, trzeba się ograniczyć do wrywków.

Inwestycje irygacyjne dokonywane w celu odwodnienia (s. 30) „Gleby na ziemi bytowskiej mają wpływ na poziom produkcji roślinnej”, inaczej gleby innych powiatów (s. 31). Zamożniejsza szlachta spadła do rzędu wolnych chłopów, a prawo lenne pociągało za sobą utratę majątku, twierdzi autor (s. 36) i odsyłaczem powołuje się na G. Labudę. Wszystko to nieprawda i pod wskazanym przez odsyłacz adresem G. Labuda tego nie powiedział i powiedzieć nigdy nie mógł, wprost przeciwnie, zaznacza wyraźnie, że prawo lenne pociągało za sobą utratę majątku po wymarciu osób uprawnionych do dziedziczenia, a moźniejszej szlachcie maluje wspaniałą perspektywę.

Opacznie przedstawione zostały role działaczy polskich na tym terenie w roku 1918 (s. 45). Wbrew twierdzeniom Kukiera nie miała kolegiata kamieńska nigdy

jurysdykcji nad proboszczami pow. bytowskiego, tym mniej w 1821 r., gdyż w 1810 r. została przez króla pruskiego skasowana (s. 63). Istniały osady „niezdolne do samodzielnej egzystencji gospodarczej”, ale samodzielnie mimo to żyły i żyją do dziś (s. 105). Trójpolówki nie zarzucono tam, gdzie stosowano czteropolówkę (s. 106). Już w średniowieczu uprawiano tu żyto, tak autor, a nasi archeolodzy stwierdzili je tutaj aż półtora tysiąca lat wcześniej (s. 104). Po okopowych pole zaorano i pozostawiono na rok odłogiem [sic] (s. 107). Tuchomie bierze swą nazwę od Tuchomskich, Rekowo od Rekowskich itd., inni naukowcy twierdzą odwrotnie (s. 54). „Kaszubi bytowscy nie używali przed I wojną światową nawozów chemicznych, poza obornikiem” [sic], a wydana drukiem niemiecka statystyka kolejowa podaje coś wręcz przeciwnego (s. 109). F. Lorentz w swym *Zarysie etnografii kaszubskiej* na s. 15 pisze: „Płodozmian był następujący: ziemniaki, cztery razy z rzędu żyto i tatarka” na owe czasy normalna gospodarka. R. Kukier: „obsadzano role cztery razy z rzędu ziemniakami, a następnie wysiewano żyto na przemian z bukwitą” (s. 109). Uprawę brukwi upowszechnia autor dopiero po upowszechnieniu uprawy ziemniaków, a S. Hoszowski w swojej *Lustracji województwa pomorskiego* stwierdza uprawę brukwi już przeszło dwa wieki wcześniej. Nadto, jakby chciał autor zaliczać brukiew do roślin motylkowych (s. 116).

Skasowanie danin bydłych i wprowadzenie czynszów zbożowych i pieniężnych „wywarły znaczny wpływ na hodowlę zwierząt w XVIII i XIX wieku”. Nie wyjaśnił jednak autor, czemu skasowanie daniny bydłej i wprowadzenie w zamian oczynszowania, przeprowadzone w wieku XII, zadziałały dopiero w wiekach XVIII i XIX (s. 122). Wagę tuczzonej gęsi podaje autor na 8-10 kg (s. 162), jednak stada tuczonych tak gęsi pędzi się 50-100 km aż do Słupska i Koszalina, gdy wiadomo, że taka gęś po 100 m marszu już jest trupem (s. 122). „W wielu wsiach na czas zimy ograniczano bardzo stan pogłowia zwierzęcego do ponad trzeciej części”. Postępując w ten sposób gospodarz po trzech latach doszedłby do stanu zero swego bydła (s. 123). Krowom Rekowa na ultimo 1907 r. zdjęto drewniane klocki, gdy poza tym wiszą one na karkach niesfornych krów nadal na całym świecie (s. 126).

Początki pszczelnictwa sięgają raz średniowiecza, raz zarania działalności człowieka. „Ciekawy w tym względzie jest znany [sic] XVIII-wieczny zakaz polowania wydany w czasach Bogusława X” — który umarł w 1523 r. (s. 145). Mleka nie przechowywano przy piecu⁴, ale w możliwie najchłodniejszym miejscu (s. 155). Za-

⁴ W XIX w. kuchnia gburska nie miała paleniska. Znajdowało się ono we wnęce, o której Kukier pisze jako przechowalni mleka, to jest w mieszkalnej izbie. Tam się gotowało strawę dla ludzi i inwentarza. Popiół wybierano od strony kuchni. Głębokość wnęki wynosiła ok. 80 cm, szerokość ok. 1 m (podaję z pamięci). Dwie „ferjerki” trzecia w ścianie, gdzie palono, by fabrykować dym dla wędzarni na pierwszym piętrze. Palenisko główne połączone było z piecem kafłowym, który w ten sposób był zawsze lekko ciepły i na ławce przy nim ogrzać się mogły i osuszyć zziębnięte dzieciaki. Zimą opalało się ten piec z jego własnego paleniska, pod ławką. Między piecem a murem wnęki-komina był zawsze ciepły „murek” o szerokości mniej więcej stopy, ulubione miejsce kota, suszono też na nim zmoknięte skarpety, rękawice itp.

Gdy narastał w czwartym kwartale XIX w. dobrobyt, przystąpiono m. in. do generalnego upiększania mieszkań. Palenisko przeniesiono do kuchni, wnękę albo zamurowano, albo pozostawiając ją użytkowano do innych celów gospodarczych. Nigdy nie mogła ona stać się przechowalnią mleka, była bowiem ogrzewana przez palenisko z kuchni i z pieca. Dla produkowanych masowo tuczników budowano osobną kuchnię w chlewni.

Drugi komin, po przeciwległej stronie korytarza prowadzącego z sieni do kuchni, połączony był z piecem wielkiej izby po drugiej stronie sieni. Na dachu sterczały więc dwa kominy.

Wszystko budowano bardzo funkcjonalnie.

KONRAD WYPYCH, *W cieniu fe. Śladami Jana Stanisława Kubarego*, Wrocław 1969, s. 180, ryc. 86, map 7

Popularyzacja dotychczasowego dorobku etnografii polskiej w zakresie badań kultur pozaeuropejskich stanowi wielki margines w naszej literaturze specjalistycznej. Ukazało się wprawdzie do tej pory nieco prac poświęconych podróżom Polaków po lądach i morzach świata, w sumie jednak problematyka ta czeka nadal na pióro historyka etnografii. Najpełniej jak do tej pory sprawy te omówione zostały w odniesieniu do Syberii. Syberia jednak stanowi oddzielny rozdział w polskiej nauce turalaczej, gdyż wielu naszych rodaków rozpoczynając walkę z caratem zesłanych zostało za Ural. Wielu jednak było takich, którzy dobrowolnie w poszukiwaniu pracy i chleba, w wyniku splotu historycznych wydarzeń lub z różnych pobudek osobistych opuściło nadwiślańską ziemię, aby z dala od ojczyzny prowadzić ożywioną działalność naukową.

Jedną z takich postaci jest Jan S. Kubary, który z „przyczyn osobistych” wyruszył w świat i przez szereg lat wędrował po wyspach Pacyfiku spędzając życie „w cieniu fe”¹. Wiele w życiu tego bohatera było sprzeczności i do chwili obecnej nie wyjaśnionych tajemnic, mimo że autor książki o nim zgromadził interesujący materiał z tego zakresu. Prowadząc studia porównawcze nad dorobkiem naukowym J. S. Kubarego główną uwagę skupia autor na zmiennościach, jakie zaszły od czasów, kiedy rodak nasz rozwijał działalność dla dobra ludów pierwotnych rozsiedlonych na wyspach Pacyfiku. Zainteresowania te spowodowały, że nie mając możliwości udania się do Mikronezji nawiązał K. Wypych kontakty z uczonymi, którzy prowadzili lub obecnie prowadzą badania na obszarach objętych ongiś eksploracjami J. S. Kubarego. Część uzyskanych tą drogą materiałów wykorzystano w książce, podobnie jak informacje z muzeów etnologicznych w Lipsku, Berlinie i Hamburgu. Ponadto uwzględniono w niej także materiały archiwalne znajdujące się w zbiorach archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu oraz liczne artykuły rozsypane w wielu czasopismach, a także prace traktujące o polskim badaczu Mikronezji. Wszystko to w sposób istotny wzbogaca naszą wiedzę o wkładzie Polaków w badania kultur i ludów świata.

Nie licząc wstępu i zakończenia, recenzowana książka składa się z 9 rozdziałów, których treść prowadzi nas przez cienie i blaski życia jej bohatera. A było ich wiele. Zwłaszcza cienie jego życiorysu przysłaniają w dużym stopniu rzeczywiste zasługi, jakie posiada on w zakresie wkładu do wiedzy o ludach mieszkających na wyspach mórz południowych. Dobrze się stało, że autor monografii o J. S. Kubarym już we wstępie przedstawił bez komentarza jego sylwetkę. Niech więc czyni jego wartościuje sam czytelnik. A znajdujemy tutaj wiadomości o tym, że w życiu tego człowieka była walka w oddziałach partyzanckich i uczestnictwo w powstaniu styczniowym, były także i hańbiące czyny, nostalgia i wytężona praca, która pozwalała zapewne zapomnieć „zdrajcy” chociaż na chwilę o wielkiej skazie w jego życiorysie, która po raz pierwszy wystąpiła po upadku powstania styczniowego. To właśnie wówczas znajdując się na emigracji w Dreźnie, zgłosił się siedemnastoletni Kubary do poselstwa carskiej Rosji i w zamian za pozwolenie na powrót do rodzinnej Warszawy zadeklarował się zostać tajnym agentem policji carskiej do spraw politycznych, dostając do wypełnienia coraz to nowe zadania. Po rozpoczęciu studiów na Wydziale

¹ Fe — pieniądze z wyspy Jap w kształcie kamiennych kół, z otworem w środku. Przez J. S. Kubarego pieniądze te nazywane były „Palan”, późniejsi natomiast badacze jak i współcześni określają je nazwą „fe” lub „fa”.

Medycznym Warszawskiej Szkoły Głównej pracuje nadal dla policji, aż wreszcie decyduje się na ucieczkę z kraju w marcu 1868 r., przerywając hańbiącą działalność. Tyle faktów o wrogiej działalności J. Kubarego zgromadził autor książki, stawiając je pod rozagę czytelników, niczego nie sugerując w tym względzie.

Dalsze losy J. S. Kubarego przed udaniem się na wyspy mórz południowych łączy się z pracą zarobkową w Berlinie, potem w Altonie pod Hamburgiem, a dorywczo w Londynie. Związany jednak najdłużej z Hamburgiem nawiązał kontakt z posiadaczem domu handlowego „Jan Cezar Godeffroy i Syn”, bogatym bankierem i kupcem, zajmującym się dostarczaniem eksponatów etnograficznych i przyrodniczych muzeum europejskim. Znajomość ta rozpoczęła działalność naszego rodaka na polu etnografii, który 1 maja 1869 r. wyruszył na pokładzie „Wandrahm”, do archipelagu Samoa, rozpoczynając tą podróżą 30-letni okres wędrówek. Trudno tutaj relacjonować przebieg tych wędrówek, z wielu źródeł dowiadujemy się jednak, że ich szlaki prowadziły przez wyspy Samoa, Hawajskie, Tonga, Fidzi, archipelag wysp Marshalla, Gilberta, Admiralicji, Karolińskich i Cooka. Przebywał także Kubary na Nowej Irlandii, badał wybrzeża Nowej Gwinei, „zabłądził” do Japonii i dotarł do wielu innych rejonów naszego globu. Ponadto na półmetku swych egzotycznych podróży dotarł do Polski, gdzie na II Zjeździe Lekarzy i Przyrodników we Lwowie (21 VII 1875) wygłosił „Sprawozdanie ze zdobyczy naukowych, osiągniętych podczas kilkuletnich podróży do Australii”. Potem szlak jego poprowadził dalej do Hamburga, gdzie podpisał nowy kontrakt z firmą Godeffroya i w lutym 1876 r. wyruszył na Samoa. Ze zmiennym szczęściem prowadził swoje eksploracje etnograficzne. Im bardziej otaczał go szacunek tubylców, tym częściej odwracali się od niego reprezentanci kolonializmu europejskiego, którzy nie mogli mu wybaczyć „bratania się z krajowcami”. Niełatwo mu było w takich warunkach zajmować się badaniami etnograficznymi i gromadzeniem kolekcji etnograficznych. O ile nie załamał się wówczas na duchu, to tylko dzięki wielkiemu przeświadczeniu, że praca jego wzbogaca w sposób istotny naukę europejską ważnymi szczegółami dotyczącymi wielu aspektów życia tubylców. Właśnie warstwa etnograficzna zawarta w omawianej książce ukazuje bogactwo materiałów, które dzięki J. S. Kubaremu ocalono dla nauki. On to był pierwszym Europejczykiem, który dostarczył opisów pieniędzy papuaskich. Cenna jest również jego rozprawa poświęcona religii Palauczyków, którą A. Bastian włączył do swej publikacji pt. *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, w której napisał, że „Rozprawy Kubarego zajmują w etnologicznej literaturze wyjątkowe miejsce, dzięki opanowaniu detali, podczas starannych i długotrwałych obserwacji na niwie szczególnie owocnej dla tego rodzaju studiów”. Wiele jest w pracy K. Wypycha podobnych opinii zacytowanych za badaczami, którzy uznawani są za autorytety na polu etnologii — A. Krämer, A. Bastian i inni. Dzięki takiemu ujęciu otrzymaliśmy w pewnym sensie książkę nie tylko popularyzującą badania Kubarego, lecz także wartościującą je zarówno na polu etnografii, jak i geografii, a także prezentującą jego dokonania w zakresie językoznawstwa i ornitologii. Czyni to autor w wielu partiach książki, w której przyjął zasadę chronologicznego przedstawienia poszczególnych etapów tułaczego szlaku badań naszego rodaka.

Wiele jest w tej interesującej książce smutnych stron, które zawierają informacje o tym, jak to wrogość ludzi była nieraz barierą do osiągnięcia jeszcze większych wyników eksploracji naukowych prowadzonych przez J. S. Kubarego. Ponadto wrogość ta targła nieraz wewnętrznym życiem badacza. Zwłaszcza ostatnie jego lata były ciągłym pasmem utrapień i niepowodzeń, które złamały go ostatecznie. Dnia 9 października 1896 r. znaleziono go martwego w miejscu, gdzie pochował przed laty swego syna Bertrama na wyspie Ponape.

Kończąc podkreślić należy, że książka K. Wypycha budzi szereg refleksji, wiele w niej wartościowego materiału, nie brak też jednak smutnych kart. Odnoszą się one przede wszystkim do warszawskiego okresu życia J. S. Kubarego, które zawsze przysłaniać będą cieniem jego zasługi naukowe. Smutne są losy człowieka nie mogącego sprostać przeciwnościom, jakie stanęły na przeszkodzie do dalszych badań i opracowania zgromadzonych materiałów.

I wreszcie ostatnia uwaga — książka ta jest dobrym przykładem ładnie wydanej pracy, a liczny materiał ilustracyjny ożywia jej treść.

Antoni Kuczyński

SPICHLERZE OPOLSZCZYZNY, nakładem Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach, PSP Kraków 1967. Teksty: E. Gil. Fotografie: S. Bronicz, E. Gil, A. Tybura, F. Kresmer, archiwum. Opracowanie graficzne: Z. Jasińska, s. nrb. 24

Folder „Spichlerze Opolszczyzny” jest dobrą ilustracją starań, jakie od początku istnienia Muzeum Wsi Opolskiej wkłada w popularyzację swej działalności i zapewnienia sobie należytej rangi w grupie muzeów skansenowskich, coraz liczniej powstających w Polsce. Oficjalnego otwarcia tej placówki dokonano w 1970 roku, dając tym samym wyraz pamięci i hołdu dla Opolan, którzy przez wieki, mimo niewoli, zachowali polskie obyczaje i tradycje. Obecnie zdołano już zgromadzić tutaj stare młyny i spichrze, stodoły i wiatraki, kościółki i zajazdy oraz całe zagrody chłopskie. Z ogólnej liczby 70 tego rodzaju zrekonstruowanych budowli eksponuje się spośród nich 19, a trud zajęć codziennych nie idzie jedynie w kierunku gromadzenia i inwentaryzacji zbiorów, gdyż zatrudniony tu zespół pracowników docenia także rolę popularyzacji, tak bardzo istotnej w terenowej pracy etnografa. Sądzić zatem należy, że zdobyte w tym zakresie doświadczenie zostanie jeszcze wielokrotnie powielone, a wśród następnych folderów znajdą się egzemplarze poświęcone innym zagadnieniom z zakresu kultury materialnej, społecznej i duchowej Opolszczyzny.

Występująca na jej terenie drewniana architektura wiejska świadczy o dużych umiejętnościach technicznych wiejskich budowniczych i wysokim kunszcie polskiej ciesiołki, którą uprawiały tutaj rodziny Młyńskich, Cieślów, Miksów, Kabatów, Snopków, Koniecznych, Kokotów wymienione w folderze. Pisząc o tym zagadnieniu podkreślono także istotny problem świadczący, że badacze niemieccy o szowinistycznym nastawieniu starali się podważyć oczywisty fakt, jakim był wysoki poziom polskiej ciesiołki na tym terenie Śląska, a wznoszenie drewnianych kościołów przypisywali oni kolonistom niemieckim. Sprawa ta słusznie została wydobyta przez autora, gdyż przez długie lata władztwa niemieckiego na ziemi śląskiej zatarł się ten znamienity szczegół z zakresu kultury materialnej osiadłej tu od wieków ludności polskiej, który w pracach wielu szowinistycznie nastawionych etnografów niemieckich celowo pomijano.

Z innych zagadnień zaprezentowanych w folderze wymienić należy ogólne sformułowania na temat konstrukcji występujących na Opolszczyźnie zabytków drewnianej architektury ludowej, w której dominowała tzw. „zrębówka” z wiązaniem belek na obłap, jaskółczy ogon i nakładkę. W połowie wieku XIX zaczęła upowszechniać się tutaj konstrukcja ryglowa, składająca się z drewnianych kratownic, wypełnionych gliną lub cegłą. Jej znajomość na ten teren przynieśli koloniści niemieccy, a ludność miejscowa odnosiła się do niej niechętnie, nazywając budynki wznoszone w tej technice „fryderycjońskimi lepionkami”.

Pisząc o materiale i technice wykonania dotyczących tego rodzaju architektury trudno jest zgodzić się z jednym szczegółem podanym przez autora. Chodzi mianowicie o materiał do krycia dachu, gdyż stwierdzenie „dachy poszywano przeważnie słomą” nie jest ścisłe. W wielu bowiem rejonach pow. Racibórz, Prudnik i Głubczyce za materiał do pokrycia dachów służyła nie tyle słoma, co trzcina, zwana przez ludność „pałką”. Większość z istniejących tu obiektów architektury drewnianej posiadała dachy pokryte pierwotnie trzcina, którą dopiero później zastąpiono słomą. Fakt ten pominięty w tekście folderu nie umniejsza jego popularyzatorskiej roli, ale uwaga ta powinna być w przyszłości uwzględniona w ewentualnej nowej jego edycji.

Najwięcej miejsca poświęcono w części tekstowej folderu spichlerzom, kreśląc ich dawną funkcję, która wiązała się z tradycyjną kulturą ludową osiadłej tu ludności polskiej. Dowiadujemy się o dużej różnorodności spichrzy występujących na terenie Opolszczyzny, które w wielu jej rejonach tworzyły jeszcze do niedawna charakterystyczny element zagrody. Zwłaszcza w południowej i południowo-wschodniej części województwa opolskiego rozsiadły się gęsto, zbudowane z sosnowych belek spichrze polepione gliną. Ich zrębowa konstrukcja nadaje im cech masywnych budowli, które bardzo często podkreślone zostają przez ciężkie drzwi okute blachą i żelaznymi sztabami.

Kończąc, należy jeszcze dotknąć układu graficznego folderu, opracowanego z dużym wyczuciem problematyki. Szkoda jednak, że zawarty w nim materiał ilustracyjny nie został najlepiej dobrany pod względem typologicznym i reprezentacyjnym. Istnieje bowiem w terenie wiele innych obiektów o bardzo dobrym stanie zachowania, choćby spichrze występujące we wsiach: Krzanowice, Borucin, Bolesław, czy Rozumice, w pow. Racibórz, względnie parę spichrzy ze wsi Pilszcz, w pow. Głubczyce. Jeszcze jedna zasadnicza uwaga na przyszłość. W opracowaniach tego rodzaju powinna znajdować się mapa przedstawiająca rozmieszczenie poszczególnych typów spichrzy, jeśli już nie wszystkich, to tych, które eksponuje się w publikacji.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że folder ten rozszerza znacznie zakres naszej wiedzy o spichrzach występujących na terenie Opolszczyzny i jest sygnałem dla etnografów i architektów, aby zajęli się tym zagadnieniem nieco dokładniej, gdyż powołane do życia Muzeum Wsi Opolskiej zgrupuje na swym obszarze tylko część tych obiektów, reszta natomiast powinna doczekać się należytego im bardziej szczegółowego opracowania. Byłoby bowiem bardzo szkoda, gdyby ten znamienity akcent tradycyjnej kultury chłopskiej Opolszczyzny, a zwłaszcza jej południowych i południowo-wschodnich rejonów legł zniszczony zębem czasu nie doczekawszy się pełnej inwentaryzacji architektonicznej.

Antoni Kuczyński

MUZEUM WSI OPOLSKIEJ, tekst E. Kurek. Fotografie: M. Kurek, F. Kremser. Opracowanie graficzne: K. F. Bunsch, Kraków 1969, s. nlb. 12

Skromny katalog poświęcony omówieniu działalności Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach ukazuje czytelnikowi dzieje tej placówki oraz cele i zamierzenia. W krótkich słowach nakreślono motywy, jakimi kierowano się powołując do życia opolski park etnograficzny oraz zaprezentowano dotychczasowy trud, którego rezultatem jest inwentaryzacja przeszło 700 obiektów architektury wiejskiej rozproszonych po całej ziemi opolskiej. W ich składzie są budynki mieszkalne gospodarcze i przemysłowe. Część z nich przeniesiona została na teren skansenu, reszta pozosta-

je w terenie czekając na rozbiórkę przez muzealną grupę cieśli. Prace te nie stanowią bynajmniej jedynej formy działalności muzealnej na odcinku ochrony kultury ludowej. Obok niej prowadzi się badania terenowe dotyczące wystroju wnętrz izb mieszkalnych, gromadzi się dokumentację fotograficzną, opracowuje karty etnograficzne zawierające socjologiczno-etnograficzny opis określonych faktów kulturowych. Ponadto zgromadzono wiele zabytków sztuki ludowej, sprzętu i narzędzi rolniczych. Są więc zabezpieczone w muzeum unikalne ule kładowe, drewniane kapliczki przydrożne, dzwony gromadzkie, świątki, lampy itp.

Z katalogu dowiadujemy się ponadto o działalności oświatowej i popularyzatorskiej na tematy etnograficzne związane ze Śląskiem Opolskim. Pracownicy muzeum wygłaszają więc pogadanki — głównie dla ludności wiejskiej — z zakresu kultury ludowej, organizują małe wystawy oświatowe, przeznaczone głównie dla szkół i świetlic wiejskich.

Kończąc omawianie problematyki zawartej w informatorze podkreślić trzeba, że jesienią 1970 roku odbyło się długo oczekiwane otwarcie Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach, placówki powołanej w 1961 roku decyzją Wojewódzkiej Rady Narodowej. Oczywiście, jak przy takich okazjach bywa, ogłoszono szereg referatów, a po zakończeniu Sesji Naukowej odbyła się interesująca wycieczka po ziemi opolskiej. Pokazano więc uczestnikom zabytki architektury ludowej, z których tylko część znajdzie należne im miejsce w opolskim parku etnograficznym. Obecnie muzeum posiada szereg interesujących obiektów, wśród których spotykamy dom mieszkalny z Kamieńca, pow. Olesno, z 1798 roku, spichlerz kopulasty z Głogówka, pow. Prudnik, spichlerz dworski z Grudyni, pow. Koźle, olejarnię z Bogacicy Nowej, pow. Kluczbork, karcznię z Karmonek, pow. Olesno, oraz wiele innych. W grupie zrekonstruowanych zabytków znajdują się spichrze dworskie z XVIII stulecia, pochodzące ze Sławięcic i Grudyni pow. Koźle, a także dwa spichrze gospodarcze z XIX wieku. Odbudowano również XVIII-wieczną zagrodę oleską. Reszta czeka na rekonstrukcję, a całość ekspozycji ma być gotowa w 1980 roku. Przewiduje się zgromadzenie około 80 obiektów budownictwa mieszkalnego, gospodarczego i sakralnego, które rozmieszczone zostaną na planie geograficznego układu Opolszczyzny. W planie jest zorganizowanie odpowiednich ramp i pomostów widokowych, z których można będzie oglądać całość skansenu. Ponadto zadbano także o aspekt turystyczny; planuje się bowiem sprowadzenie oryginalnej karczmy ze wsi Przewóz, w pow. kozielskim, w której ubrany w regionalne stroje personel będzie podawał potrawy śląskie. Istnieje w planie rozbudowy skansenu i wiele innych interesujących propozycji, które czekają na realizację. Dotychczasowe doświadczenia tej placówki w zakresie organizatorskim i naukowo-badawczym pozwalają przypuszczać, że zgromadzony w niej ambitny zespół młodych etnografów dołoży wszelkich starań, aby opolski park etnograficzny stał się wzorem do naśladowania.

Antoni Kuczyński

WIATRAKI I MŁYNY WODNE OPOLSZCZYZNY, nakładem Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach, Kraków 1969. Tekst i rysunki: Maciej Kurek. Fotografie: archiwum, M. Kurek, F. Kremser. Opracowanie graficzne: Z. Jasińska s. nlb. 24

Wydanie tego folderu rozszerza problematykę popularyzacji etnografii. Tematyka będąca przedmiotem opracowania jest tym bardziej istotna, że w chwili obecnej jesteśmy świadkami zamierania jednego ze starszych przemysłów ludowych, który ongiś bogato reprezentowany był na terenie ziemi opolskiej. Jego twórcami były

rodziny majstrów śląskich, których nazwiska spotkać można w starych dokumentach, często też na samych obiektach, gdzie utrwalone zostały na długie lata wycięte dłu-tem wznoszących je cieśli. Z dokumentów tych dowiadujemy się o nazwiskach młynarzy i właścicieli wiatraków, które w jasny sposób dowodzą długiej tradycji rodzinnej w tym zakresie. Także nazewnictwo poszczególnych elementów konstrukcyjnych młynów i wiatraków jest w przeważającej części polskie.

Równie zwięźle przekazał autor obraz współczesnego stanu technicznego i ilościowego tych obiektów, podając, że największe skupiska wiatraków występowały dawniej na Opolszczyźnie, w pow. Strzelce i Opole. Skrótowo potraktowano także prezentację poszczególnych rodzajów wiatraków, jakie były na tym terenie. Omówiono więc tzw. „koźlaki”, „palfraki” i holendry”, podając najistotniejsze różnicujące je cechy konstrukcyjne. Podobny zespół zagadnień omówił autor w odniesieniu do młynów wodnych. Jest tu więc mowa o ich konstrukcji i zasadzie działania. Ponadto nieco uwag poświęcono społecznej randze młynarzy, którzy w środowisku wiejskim należeli do grupy najbardziej zamożnych i uprzywilejowanych mieszkańców wsi.

Odnosnie do młynów wodnych autor podaje, że należą one do najstarszych urządzeń, które w starożytności dzięki Rzymianom przeniesione zostały z Bliskiego Wschodu do Europy. Z terenu Śląska nie posiadamy wielu informacji o pojawieniu się młynów; jedyna skromna wzmianka z tego zakresu pochodzi z 1149 r. Wieki XII-XIV charakteryzują się na tym obszarze rozwojem młynarstwa wodnego, a rozwijająca się w latach późniejszych uprawa roli wpłynęła dodatnio na ilościowy wzrost młynów i wiatraków. W drugiej połowie XVIII w. Śląsk Opolski liczył 809 młynów wodnych i 85 wiatraków.

Uzupełniając zasygnalizowany zaledwie przez autora ten problem historyczny, wydaje się, że z korzyścią dla tematyki zawartej w folderze byłoby poinformowanie jego czytelników o pierwszych przekazach traktujących o wiatrakach na terenie ziem polskich. Wiadomo bowiem specjalistom, że wiatrak, czyli młyn napędzany siłą wiatru, posiada w Polsce około 700-letnią historię. Pierwsze wzmianki odnotowują istnienie tego rodzaju urządzeń do mielenia zboża w początkach IV stulecia na Kujawach i w Wielkopolsce. W okresie tym pojawia się na tych ziemiach najstarszy typ konstrukcyjny wiatraka — tzw. „koźlak”. Najogólniej charakteryzował się on tym, że zdolność obracania się posiadała cała bryła budynku. Ta zasada konstrukcyjna ułatwiała młynarzowi usytuowanie obiektu jego skrzydłami w kierunku powiewu wiatru. W okresie rozwoju tej gałęzi młynarstwa, przypadającego na terenie ziem polskich na okres od XV do XVIII stulecia, pojawia się u nas wiatrak typu holenderskiego, tzw. „holender”, którego cechą szczególną była ruchoma nasada bryły, „czapa”. Na terenie Opolszczyzny ten rodzaj wiatraków występował w szczególnym nasileniu w końcowych latach XVIII i XIX stulecia. Jego ściany wykonywano z kamienia lub cegły na podstawie koła, z lekkim zwężeniem ścian ku górze. Ostatni typ — wiatrak rolkowy, zwany „paltrokiem”, na Śląsku Opolskim zaś „palfrakiem” — stanowi połączenie cech „koźlaka” i „holendra”. Na terenie Opolszczyzny zachowały się do naszych dni wszystkie trzy rodzaje wiatraków, reprezentujące nie-raz bardzo starą sztukę budowy, świadcząca o wysokim kunszcie śląskich cieśli. W sumie jednak rok za rokiem ubywa tych obiektów reprezentujących tak charakterystyczne dla opolskiego pejzażu budownictwo drewniane. Ten gwałtowny spadek liczby wiatraków spowodowany został w dużym stopniu względami ekonomicznymi. W roku 1954 młynarstwo skreślono z listy rzemiosł i przekwalifikowano do tzw. przemysłu fabrycznego. Status ten wpłynął na zmianę stawek podatkowych przysługujących warsztatom rzemieślniczemu. Ponadto dodatkowe zarządzenia władz lokalnych spowodowały trudności w nabyciu drewna, potrzebnego do remontu mły-

nów i wiatraków. Wszystko to sprawiło, że w chwili obecnej żaden z tego rodzaju obiektów występujących na Opolszczyźnie nie jest czynny, a większość znajduje się w ruinie.

Kończąc podkreślić trzeba, że w miejsce pominiętych w pracy zagadnień historycznych, autor postawił przed sobą zadanie ilustracyjnego przeglądu omawianej w folderze problematyki. Mamy więc w nim szereg zdjęć ukazujących wiatraki i młyny z terenu Opolszczyzny. Zdjęcia te uzupełniono schematycznymi przekrojami tych obiektów ukazującymi w dość przystępnej formie zasady ich działania. Szkoda jednak, że omawiane opracowanie nie zawiera mapy ukazującej rozmieszczenie tych obiektów w terenie. Wydaje się także, że celowym zadaniem byłoby na przyszłość podanie pełnego wykazu miejscowości, w których obiekty te zachowały się do chwili obecnej. Publikacja ta przeznaczona jest bowiem nie dla specjalistów, lecz przede wszystkim dla nieprofesjonalnych miłośników kultury ludowej. Wielu z nich skorzystałoby zapewne z takiego wykazu miejscowości i organizując plan swych turystycznych wycieczek dotarłoby do tych obiektów. Przypuszczać należy, że i oni dołączyliby się do listy osób starających się o nadanie tym obiektom wtórnej funkcji. Część z nich przeniesiona zostanie do skansenów. Te zaś, które pozostaną w terenie, mogą pełnić rolę obiektów turystycznych, izb muzealnych lub jakąś inną. Pomysłów w tej sprawie jest przecież wiele, ponadto istnieją wzorce zagraniczne we Francji, Holandii i Szwecji, z których także warto skorzystać. Byłoby to na pewno z korzyścią dla turystów, etnografii, a przede wszystkim dla samych obiektów.

Antoni Kuczyński

KSIĄŻKI NADESLANE

Anisimow Arkadiusz, *Wierzenia ludów północy*, KiW, Warszawa 1971, Seria Religioznawcza, s. 327.

Książka jest wyborem z trzech różnych prac Anisimowa; w polskim przekładzie fragmenty te są zatytułowane: *Bajka i mit*, *Wyobrażenia kosmologiczne ludów północy*, *Religia Ewenków*. Już sam wybór jest dość problematyczny i wydaje się, że zamiast tego należało w całości przetłumaczyć jedną z prac — np. *Religia Ewenków*. Największą zaletą prezentowanej książki jest zawarty w niej materiał etnograficzny, pochodzący zresztą w sporej części z wcześniejszych publikacji, takich jak relacje z wypraw Bogoraza, Szternberga itd. Najbardziej interesujący wydaje się rozdział o religii Ewenków, najbardziej zaś problematyczny i przypadkowy rozdział pt. *Bajka i mit*, nieciekawym, niejasnym, zadziwiająco płytkością i schematyzmem wnioskowania. Do książki dodany jest wykaz prac Anisimowa, brak zaś spisu treści; trudno bowiem za takowy uważać podanie tytułu i stron poszczególnych trzech części, bez zamieszczenia jednocześnie spisu rozdziałów wchodzących w ich skład.

L. M.

Bartnicki Andrzej i Mantel-Niećko Joanna, *Historia Etiopii*, Ossolineum, Wrocław 1971, ss. 589, fot., mapy.

Pierwsze w świecie tak dokładne omówienie historii Etiopii, będące wynikiem udanej współpracy historyka i orientalisty-językoznawcy. Obejmuje okres od legendarnych niemal początków Etiopii i założenia państwa aksumskiego — po dzień dzi-

siejszy. Praca koncentruje się zasadniczo na dziejach politycznych kraju, szeroko wszakże zostały uwzględnione dzieje społeczne, historia kultury, jak również zróżnicowanie językowe i etniczne państwa, warunkujące niejednokrotnie ważniejsze momenty historii Etiopii.

M. A. K.

Bartnicki Andrzej, *Konflikty kolonialne 1869-1939*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1971, ss. 411, ryc. 27, map 6.

Chronologiczno-problemowe ujęcie rzadko poruszanego w tak pełnej formie tematu poprzez ukazanie uwarunkowań społeczno-gospodarczych polityki międzynarodowej tego okresu, zwraca uwagę na kierunki procesu historycznego krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Analiza kultury ludów kolonialnych zawarta w książce tłumaczy ich dalszy rozwój kulturowy — w ramach kolonii, a przez to proces akulturacji, a także potrzebę stosowania przez metropolię, zwłaszcza Wielką Brytanię, tzw. *applied anthropology*.

M. A. K.

Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 356.

Praca jest zbiorem wybranych tekstów z różnych dzieł jednego z najgłośniejszych francuskich historyków, będącego jednocześnie członkiem zagranicznym PAN oraz doktorem honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego. Książka prezentuje przegląd myśli i zarazem przeobrażeń, jakie zaszły u samego Braudela w ciągu 17 lat — w okresie od inauguracyjnego wykładu w Collège de France z 1950 roku, pt. „Odnowa historii”, aż do zamykającego wybór wykładu wygłoszonego w kwietniu 1967 roku, na Uniwersytecie Warszawskim — „Historia i badanie teraźniejszości”. Tym chyba należy tłumaczyć zestaw wybranych artykułów, nie stanowią one bowiem jakiegś bardziej zwartej całości. Osnowę książki, i zarazem jej część najcenniejszą, stanowią trzy rozprawy: „Historia i nauki społeczne: długie trwanie”, „Historia i socjologia” oraz „Problemy historii cywilizacji”. Ponadto w pracy znajdują się jeszcze dwie mniejsze rozprawki oraz zbiór sześciu artykułów będących polemiką bądź prezentacją prac innych autorów; najwięcej uwagi Braudel poświęcił tutaj postaci George'a Gurwitscha. Do tej części — wyboru tych sześciu artykułów — można mieć największe zastrzeżenia. Dotyczą one bowiem prac w dużej części czytelnikowi polskiemu nie znanych, zatem poza poznanie samych przemyśleń Braudela, rezultat ich tłumaczenia i zamieszczenia w zbiorze jest chyba niewielki; tym bardziej że trudno mieć w miarę obiektywny pogląd na podstawie tylko jednostronnej relacji, a bez znajomości oryginału tych prac.

Warto jednakże zapoznać się z prezentowaną tutaj książką — *Historia i trwanie*, właśnie dla owych trzech głównych rozdziałów. Tym bardziej że szereg poruszonych zagadnień jest bardzo bliskich nie tylko przedmiotowi etnografii, ale tym wątpliwościom i metodologicznym problemom, które w czasach ostatnich etnografię nurtują — zakresowi przedmiotu, relacjom etnografii do innych nauk, głębokości prowadzonych analiz itd. — wynikających z przemian, jakie w okresie powojennym dokonały się w naukach humanistycznych. Autor rozpoczyna od uzasadnienia konieczności przemian w historii i w ogóle w humanistyce, przemian, które muszą nastąpić, aby obecny kryzys rozładować: „Nauki o człowieku przeżywają ogólny kryzys:

uginają się pod ciężarem własnego postępu, chociażby już z racji nagromadzenia nowej wiedzy [...] pozostają jeszcze we władaniu zacofanej i podstępnej koncepcji humanizmu, który nie może już służyć im za właściwą ramę”, „Nasza epoka jest zbyt bogata w katastrofy, rewolucje, zaskakujące sceny, niespodzianki [...] wszystkie symbole społeczne lub prawie wszystkie — a wśród nich i takie, za które gotowi byliśmy wczoraj bez większej dyskusji umrzeć — pozbawione zostały treści”.

W dalszej części Braudel zastanawia się, jakie są możliwości wyjścia z tego impasu i jakie środki historia powinna przedsięwziąć, aby stać się nauką nowoczesną, a w każdym razie nadążającą za zmianami zachodzącymi na świecie. Jako jeden ze środków — i to dosyć ważny — wiodący do tego celu, autor proponuje wprowadzenie pojęcia czasu długiego i prowadzenia analiz historycznych wszechstronnych, sięgających daleko w głąb i rozpatrujących nie tylko sam fakt, ale i jego uwarunkowania (przeciwwaga czasu krótkiego, przeważającego dotychczas w badaniach historycznych). Jako wzory nauk godnych naśladowania w nadążaniu za przemianami i w wypracowywaniu nowych metod autor podaje socjologię i etnologię, przedstawia też propozycje natury szerszej, dotyczące w ogóle nauk humanistycznych: „pragnąłbym, aby nauki społeczne przestały, na razie, tak wiele dyskutować o swych wzajemnych granicach, o tym, czym jest i czym nie jest nauka społeczna, czym jest i czym nie jest struktura [...] Niechby spróbowowały raczej, jeżeli to możliwe, nakreślić poprzez nasze badania wspólne linie, które nadałyby kierunek naszym wspólnym badaniom, a także tematy, które pozwoliłyby nam osiągnąć pierwszą zbieżność naszych wysiłków badawczych. Osobiście za linie takie uważałbym: matematyzację, redukcję do przestrzeni, długie trwanie [...]”.

L. M.

Conrad Jack, *Człowiek, rasa, kultura*, PWN, Warszawa 1971, ss. 368, ryc. i fot.

Praca omawia zagadnienia antropologii fizycznej i kulturowej, wykorzystując materiał kulturowy ludów całego świata. Opracowanie stara się dowieść rzeczy w etnologii dowiedzione, że nie ma ras ani kultur wyższych czy niższych, że rozwój kulturowy całej ludzkości, jak i poszczególnych społeczności, uwarunkowany jest wieloma najrozmaitszymi czynnikami. Warto wszakże podkreślić, że książka podaje w sposób uporządkowany dotychczasowe poglądy na ten temat, wreszcie zawiera bogactwo materiału faktograficznego.

M. A. K.

Czarnecki Zdzisław J., *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, PWN, Warszawa 1971, s. 352.

W rozważaniach nad religią można albo zastanawiać się nad jej istotą, z pozycji osoby wierzącej, albo też rozpatrywać religię w kategorii takich samych zjawisk społecznych, jak np. instytucja rodziny. Autor oczywiście stoi na tej drugiej pozycji. W prezentowanej pracy przedstawione są wprawdzie nie wszystkie — zrobienie takiego zestawienia byłoby pracą i ogromnie uciążliwą i chyba niezbyt celową — ale za to ważniejsze teorie związane z rozważaniami nad zjawiskiem religii, prowadzonymi z pozycji nieidealistycznych, naukowych. Autorowi nie idzie o to, by dociekać, które z tych teorii i w jakim zakresie wywarły wpływ na kształtowanie poglądów Marksa czy Engelsa odnośnie do istoty religii, ale o przedstawienie niejako genezy marksistowskiej teorii religii, ukazanie religioznawczo-filozoficznych podstaw, w oparciu o które mogły powstać przemyślenia Marksa czy Engelsa. Aby mogły zo-

stać stworzone dzieła stanowiące tę podstawę, musiały zaistnieć odpowiednie warunki, odpowiednie układy ekonomiczno-kulturowe. Takimi momentami przełomowymi były np.: w Anglii tworzenie się społeczeństwa kapitalistycznego, a we Francji przemiany związane z Wielką Rewolucją; stąd i w rozważaniach Czarneckiego okres Odrodzenia zajmuje bardzo dużo miejsca. Praca składa się z dwóch części: w pierwszej omówione zostały przedmarksistowskie, nowożytne teorie, a w drugiej początki marksistowskiej teorii religii. Część pierwsza podzielona jest na trzy działy: 1) poświęcony omówieniu teorii religii angielskiego Oświecenia — Herbert z Cherbury, Tomasz Hobbes, Dawid Hume; 2) omówienie teorii religii we Francji przed rewolucją burżuazyjną — ideowe źródła teorii religii Oświecenia francuskiego, pierwsze próby historycznego pojmowania religii; 3) teorie religii klasycznej filozofii niemieckiej — filozofia religii Oświecenia niemieckiego, Fichte, Hegel, młodohegłowska krytyka religii, Feuerbach. Część druga poświęcona jest omówieniu poglądów i stosunku do religii Marksa i Engelsa oraz krytycznej interpretacji religii, jej istoty i roli.

L. M.

Czernowa G., *Art of tropical Africa*, pod red. naukową D. Olderoggego, Sovetskij Chudożnik, Moskwa, ss. 30, ilustracji 191.

Praca wydana w języku angielskim i rosyjskim prezentuje krótkie kompendium sztuk Afryki „Czarnej” na podstawie zbiorów radzieckich. Uwagę zwraca opis sztuki (i zbiorów dzieł plastycznych) z Afryki Południowej, do niedawna całkowicie pomijanej części kontynentu w rozważaniach na temat afrykańskiej sztuki plemiennej. Album przynosi, oprócz stereotypowego już spojrzenia na sztukę Beninu, Afryki Zachodniej i Kongo, rozważania na temat mało jeszcze znanej sztuki południowego terytorium kontynentu.

M. A. K.

Hrbek I. i Petráček K., *Mahomet*, PWN, Warszawa 1971, ss. 294, fot. 14.

Praca dwu czeskich orientalistów przedstawia postać twórcy Islamu na tle panujących ówczesnie stosunków społecznych w świecie arabskim. Książka nie ogranicza się jedynie do opisanego życia Mahometa, lecz operując szerszym kontekstem historycznym przedstawia warunki, dla których Islam został tak szeroko przyjęty; omawia też dalszą jego ekspansję już po śmierci twórcy tej religii, wreszcie różne jej odłamy. Cenna jest część zawierająca wybór obszernych fragmentów z Koranu oraz przytaczająca sądy o Mahomecie i Islamie — od krytycznych opracowań pierwszych filozofów chrześcijańskich, aż po ostatnie prace naukowców całego świata, często kontrowersyjne.

M. A. K.

Fajnberg L. A., *Oczerki etniczno-istorii zarubieżnowo siewiera (Alaska, Kanadskaja Arktika, Labrador, Grenlandija)*, wyd. „Nauka”, Moskwa 1971, s. 279.

Niewiele dociera na nasz rynek prac traktujących o Eskimosach, tym większą więc warto zwrócić uwagę na pozycję tutaj sygnalizowaną. Autor rozpoczyna od omówienia najdawniejszych dziejów amerykańskich Eskimosów, zajmuje się historią

zainteresowań nimi, zaczynając od najwcześniejszych prób kolonizacyjnych (np. Grenlandii przez Normanów) poprzez podróże różnych badaczy, działalność misji itd. Sporo uwagi poświęca genezie poszczególnych grup Eskimosów, pokazaniu dróg ich migracji, a także przemianom, jakie zaszły w ich życiu w ostatnich dziesiątkach lat — autor zastanawia się nad rolą i reperkusjami działalności Kompanii Hudsonskiej, działalności misjonarzy, nad zmianami, jakie w życiu Eskimosów spowodował przemysł wielorybiczny, ekonomicznymi następstwami wprowadzenia broni palnej, dziejami Eskimosów w czasie ostatniej wojny i konsekwencjami, jakie miała ona dla ich życia. Praca podzielona jest na działy omawiające kolejno Eskimosów Alaski, Kanadyjskiej Arktyki, Labradoru, Zachodniej Grenlandii, Wschodniej Grenlandii i Eskimosów polarnych.

L. M.

Maciej z Miechowa, *Opis Sarmacji Azjatyckiej i Europejskiej*; wstęp H. Barycz, z jęz. łacińskiego przełożył T. Bienkowski, posłowie W. Voise, Ossolineum, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1972, ss. 100.

Ten renesansowy traktat, wydany w 1517 r., stanowi pierwszą polską książkę naukową, stawiając autora w rzędzie czołowych uczonych polskiego Odrodzenia. Jest zarazem pierwszym w ogóle zbiorem rzetelnych informacji o Europie wschodniej (a ściślej o terytorium, które dzisiaj tak określamy, a które wówczas dzielone było na Sarmację Azjatycką i Europejską). Autor, uczony jeszcze średniowiecznego stylu, prezentuje sumę wiedzy geograficznej, historycznej, etnograficznej o obu Sarmacjach i zamieszkujących je ludach: Słowianach, Tatarach, Turkach i innych. Dostarcza sporej ilości szczegółów etnograficznych o różnej wartości źródłowej, dotyczących kultury materialnej, obyczaju, organizacji społecznej i państwowej (może zasługuje na miano pierwszego polskiego etnografa?). Przede wszystkim usiłuje zrekonstruować w zarysie dzieje poszczególnych ludów. Jego dociekania etnogenetyczne, oparte na złudnych podobieństwach etymologii, są naiwne; dają jednak wgląd w ówczesne koncepcje historiozoficzne, np. interpretujące przebieg i rolę najazdów mongolskich czy dotyczące etnogenezy Słowian (Miechowita dowodzi genezy autochtonicznej, przypłacając to wewnętrznymi sprzecznościami).

Opis, przyjęty entuzjastycznie w Europie doby wielkich odkryć geograficznych, w Polsce utrwalił sprzeczne z intencjami autora przekonanie o sarmackim rodowodzie Polaków.

J. S. W.

Kondratow Aleksander, *Zaginione cywilizacje*, PIW, Warszawa 1971, ss. 238, zdjęć barwnych i czarno-białych 56, ilustracji w tekście 9.

Praca wprowadza w dziedzinę historii cywilizacji starożytnych, starając się dociec początków cywilizacji naszego globu. Autor jest wszakże zwolennikiem policentryzmu kulturowego, uważając, że cywilizacje powstawały równoległe i zupełnie niezależnie od siebie, podobieństwa zaś między nimi wynikają ze wspólnego wszystkim ludom prawa rozwoju społecznego. Tezę tę traktuje autor tak skrajnie, że nawet fakty przeczące jej stara się naginać do swoich poglądów. Interpretacja materiałów jest przeto jednostronna, acz same fakty przedstawione są wiernie, pozwalają więc czytelnikowi na własną ich interpretację; uderza też ich bogactwo zebrane w książce.

M. A. K.

Machnowicz M. J., *Pierwobytna mifologia i filozofia*, wyd. „Nauka”, Lenin-grad 1971, s. 240.

Autor poświęcił pracę tym mitycznym i legendarnym początkom wiedzy i poznania, które nie zostały wyjaśnione do chwili obecnej, i nadal intrygują uczonych. Różni przedstawiciele kierunków i orientacji w nauce niejednokrotnie, a często wręcz przeciwstawne prezentują zdanie na temat relacji mitu do nauki, myślenia mitycznego do myślenia logicznego i filozofii etc.; wystarczy tutaj przytoczyć takie nazwiska, jak C. Jung, E. Cassirer, M. Eliade, S. Tokariew, A. Anisimow, L. Lévy-Bruhl, C. Lévi-Strauss, by uświadomić sobie ową wielość postaw i płaszczyzn, na jakich mity są rozpatrywane. Ciekawa praca Machnowicza prezentując dużą ilość danych naukowych, napisana jest jednocześnie w sposób interesujący. Książka podzielona jest na dwie części: I. U progu filozofii i II. Tajemnice teokosmogonii. W obrębie poszczególnych części istnieje dalszy podział na rozdziały. W części pierwszej autor zastanawia się, czy istniała pierwotna filozofia, nad tym, co to są mity, jakie są ich formy i co poszczególni autorzy sądzą o mitach i mitologii. Zastanawia się nad stosunkiem magia — filozofia i w dalszych rozdziałach prezentuje stan wiedzy pierwotnej — wiedzę kosmiczną, sztukę. W części drugiej autor analizuje wierzenia i mity związane z powstaniem świata; w poszczególnych rozdziałach rozważa różne idee znajdujące odbicie w mitach, jak to stworzenie świata przez małżeństwo nieba i ziemi, z ognia, przez cudotwórczą działalność demiurgów — zwierzęta, ptaki i ludzi. Jeśli chodzi o sposób wnioskowania i postawę naukową, praca ta wydaje się znacznie ciekawsza niż prezentowana wyżej i tłumaczona na polski książka Anisimowa.

L. M.

de Martino Ernesto, *Ziemia zgryzoty*, KiW, Warszawa 1971, s. 405, Seria Religioznawcza.

Praca ta jest — jak napisał to sam autor — przyczynkiem do historii życia religijnego południowych Włoch, dokładniej zaś części zwanej Apulią i zjawiska określanego mianem tarantyzmu. De Martino, jeden z najciekawszych religioznawców włoskich, przedstawia książkę będącą przykładem dobrej naukowej pracy, opartej na rzetelnych materiałach, głęboko i szeroko sięgającej analizie i wielopłaszczyznowych badaniach. Zagadnienie tarantyzmu stanowiło fragment szeroko zakrojonego planu badawczego dotyczącego wierzeń ludów basenu Morza Śródziemnego, i to zarówno z jego północnego, jak i południowego wybrzeża. De Martino zaczął od badań tarantyzmu relacją, z których jest właśnie *Ziemia zgryzoty*; niestety śmierć nie pozwoliła autorowi zrealizować całości zamysłu. Tarantyzm jako zjawisko psycho-społeczno-religijne powstał prawdopodobnie w okresie wczesnego średniowiecza, zasięgiem swym obejmował wiele warstw i grup społecznych, w takiej formie trwał do przełomu XVII i XVIII wieku. Od tego okresu datuje się coraz szybszy zanik tarantyzmu, ograniczenie go tylko do określonych — najniższych i najuboższych — warstw społeczności wiejskiej Apulii, tak że w roku 1959 — kiedy prowadzone były badania — obejmował bardzo niewielki krąg ludzi. Ze zjawiskiem tarantyzmu związana jest nierozłącznie symbolika jadowitego pająka — tarantuli, którego ukąszenie leczone jest muzyką i barwami. O ile w czasach średniowiecza i późniejszych zjawisko to wiązało się prawdopodobnie w większości przypadków z latrodektyzmem (stan chorobowy wywołany ukąszeniem tarantuli) lub z arachnidyzmem (następstwa ukąszenia przez skorpiona), o tyle w czasach nowszych wystarczał sam symbol pająka, tak że zaburzenia psychiczne, oddawanie się wielodnio-

wym tańcom, pielgrzymki do cudownego źródła przy kaplicy Św. Pawła niekoniernie były następstwem faktycznego ukąszenia. W upadku tarantyzmu sporą rolę odegrał Kościół katolicki poprzez połączenie przypadających na okres letni tarantystycznych zabiegów leczniczych (ciekawą cechą tarantyzmu jest coroczne odnawianie się w okresie letnim „ukąszenia”, które trzeba leczyć tańcem) z kultem i z uroczystościami ku czci św. Pawła. Nastąpiło zjawisko znane z wielu innych krajów, wymieszania się wątków przedchrześcijańskich i ludowych z chrześcijańskimi. W tym wypadku symbol tarantuli połączył się ze św. Pawłem stanowiąc w widzach wielu tarantystów jedną postać św. Pawła-tarantuli.

De Martino sięga w swoich rozważaniach do materiałów historycznych greckich i innych, czyni porównania do nawiedzających średniowieczną Europę epidemii tańca, związanych z postacią św. Wita, zamieszcza dokładne opisy poszczególnych przypadków, protokoły z kolejnych obserwacji dokonywanych podczas uczestniczenia w tanecznych zabiegach w domach tarantystów, obserwacji z kaplicy Św. Pawła. Ponadto, ponieważ w ekspedycji do Apulii — oprócz religioznawcy de Martino, kierownika wyprawy, uczestniczyli psycholog, lekarz-psychiatra, etno-muzykolog, antropolog społeczny i tzw. opiekun społeczny, książka zawiera na końcu dodatkowe rozdziały — raporty przedstawicieli pozostałych specjalności. Zamieszczone są testy psychologiczne, według których prowadzono badania, omówione zasady postępowania badawczego. *Ziemia zgrzyoty* jest przykładem dobrego warsztatu i organizacji, przykładem doskonałej pracy, w wyniku której powstało naukowe dzieło dotyczące ogromnie interesującego, choć już zamierającego zjawiska — tarantyzmu.

L. M.

Metge Joan, *Maorysi z Nowej Zelandii*, PiW, Warszawa 1971, s. 249 + ilustr.

Praca ta, której autorką jest nowozelandzka badaczka z Uniwersytetu w Wellington, jest rodzajem współczesnej monografii, opartej na szerokim wachlarzu materiałów terenowych, danych statystycznych i literatury. Praca rozpoczyna się od historii Maorysów, ukazania ich struktury społecznej i organizacji, podstaw ekonomicznych, systemów małżeństwa, dziedziczenia, religii etc. Następnie ukazane są ważniejsze fakty i przemiany w okresie 1800-1961 r. Kolejne rozdziały są omówieniem poszczególnych aspektów i dziedzin współczesnego życia i kultury Maorysów — zaczynając od pytania: „Kto jest Maorysem?”, poprzez omówienie podstaw życia codziennego, problem ziemi i jej użytkowania, małżeństwo, rodzinę, szkołę, stowarzyszenia aż po omówienie polityki rządu i wnioski dotyczące przyszłości, autorce bowiem chodziło o to, aby ukazać oblicze narodu maoryjskiego, a także jego szanse i kierunki dalszego rozwoju. Sygnalizowana praca posiada wkładkę z ciekawymi ilustracjami zarówno z przeszłości — zdjęcia rzeźb, wzorów tatuażu, widoki wiosek, domów, postaci sławnych Maoryjczyków — jak i współczesnymi. Warto ponadto wspomnieć o interesującym wstępie do tej pracy, którego autorem jest Aleksander Posern-Zieliński.

L. M.

Nowicka Ewa, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, PWN, Warszawa 1972, s. 287.

Jest to pierwsza chyba w Polsce większa praca (nie licząc artykułów) poświęcona opisowi i analizie religijno-społecznych ruchów, następstwa kolonialnych podbo-

jów i wyniszczającej kultury tubylcze penetracji białego człowieka. Ruchy tego typu, zwane w literaturze natywistycznymi, millenarystycznymi, mesjanistycznymi etc., zaobserwować można — z różnym nasileniem i w różnym okresie — w całym pozaeuropejskim świecie. Jednakże najbardziej rozwinęły się one na terenie Ameryki, Polinezji i Melanezji oraz Afryki, przedstawiając dosyć dużą różnorodność form (od XIX- i XX-wiecznych religii protestu aż po ruchy o charakterze politycznym, wolnościowym, charakterystyczne zwłaszcza dla terenu Afryki).

Te interesujące zjawiska będące wynikiem zderzenia kultur tubylczych z kulturą białego człowieka i przejawem fermentu, jaki zaczyna po pewnym czasie w tubylczych społecznościach narastać, fermentu, którego celem jest wytworzenie sił przeciwwagi dla obcej kultury, pozostają najczęściej poza zainteresowaniami etnologów, socjologów czy religioznawców w Polsce. Z tym większą należy przyjąć uwagę pracę podjętą przez socjologa E. Nowicką.

Prezentowana tutaj książka stanowi fragment pracy doktorskiej. Bunt i ucieczka rozpoczynają się od rozdziału, w którym autorka czyni pewne uściślenia terminologiczne, określa, co rozumie przez ruch społeczny, i następnie przedstawia kryteria, według których na jednej płaszczyźnie porównywać będzie różne ruchy z różnych stron świata. Dopiero po uczynieniu tych koniecznych zabiegów następuje bliższa prezentacja wybranych ruchów. Kolejne cztery rozdziały poświęcone są dokładnemu omówieniu czterech ruchów; dwóch północnoamerykańskich — Tańca Duchów i pejotyzmu, oraz dwóch oceanicznych — melanezyjskiego „kultu cargo” i polinezyjskiego ruchu Paliu'a. Książka zakończona jest rozdziałem poświęconym typologii ruchów millenarystycznych.

L. M.

Rasy i narody. Sowremiennyje etniczeskije i rasowyje problemy. Jeżewodnik, t. 1, wyd. „Nauka”, Moskwa 1971, s. 363.

Rasy i narody wydane przez Instytut Etnografii im. N. N. Mikłuchowa-Makłajewa poświęcone są analizie współczesnych procesów etnicznych zachodzących za granicą (w krajach poza ZSRR), problemom etnicznym, antropologii i walce przeciw narodowemu i rasowemu uciskowi. Omawiany tom składa się z pięciu części, w pierwszej zatytuowanej „Zagadnienia teorii” znajdują się dwa artykuły: J. W. Bromleja — *O charakterystyce terminu „etnos”* i J. P. Awierkijewej — *Neoewolucjonizm, relatywizm i rasizm*. Część druga — „Nauka o rasach”, poświęcona jest w zasadzie antropologii fizycznej, część trzecia — „Przeciw rasizmowi i uciskowi narodowemu”, to dwa artykuły o charakterze raczej polityczno-ideologicznym; część czwarta nosząca tytuł „Procesy etniczne we współczesnym świecie”, stanowi zespół sześciu, najbardziej chyba z całego tomu interesujących artykułów; część piąta — „Dokumenty i materiały”, zawiera zbiór dokumentów dotyczących rasizmu i dyskryminacyjnej polityki Białych na terenie Afryki.

L. M.

Religie wczoraj i dziś (praca zbiorowa), Iskry, Warszawa 1971, ss. 523, rys., fot.

Praca jest krótką i popularną historią religii świata, choć jej założeniem jest ukazanie religii jako zjawisk historycznych, niekoniecznie w układzie chronologicznym, w uzależnieniu od warunków, w jakich żyją wyznające je społeczeństwa.

Przedstawia ona analizę najważniejszych religii, tak wymarłych, rekonstruowanych jedynie przy biurku uczonego, jak i żywych — od wierzeń animistycznych, po wielkie i zorganizowane systemy religijne.

M. A. K.

Rosen-Przeworska Janina, *Religie Celtów*, KiW, Warszawa 1971, ss. 293, ryc. 83.

Pierwsza próba syntetycznego ujęcia religii celtyckich. Temat zasadniczy uzupełniony jest opisem migracji Celtów, ich wpływami kulturowymi na ludy ówczesnej Europy i zapożyczeniami, jakie z kolei czerpali Celtowie. Ukazana jest również struktura społeczna ludów celtyckich tego okresu, z uwzględnieniem roli kapłanów-druidów w całości życia tych ludów.

M. A. K.

Skurpski Hieronim, *O sztuce ludowej Warmii i Mazur, Pojezierze*, Olsztyn 1971, ss. 157, z ryc.

Zbiór prac Skurpskiego dotyczący kultury ludowej Warmii i Mazur, ze szczególnym uwzględnieniem kaflarstwa mazurskiego i warmińskiej rzeźby ludowej. Nie-wielka monografia porządkująca dotychczasowe badania i przekazująca skrupulatne, wręcz inwentaryzatorskie opisy znalezisk kultury ludowej tego regionu.

M. A. K.

Tokarczyk Andrzej, *Trzydzieści wyznań*, KiW, Warszawa 1971, s. 366.

Jest to kolejna pozycja z tzw. małej serii religioznawczej, poświęcona omówieniu nierzymskokatolickich wyznań istniejących w Polsce. Ponieważ w sumie jest ich około trzydziestu, stąd i tytuł. Poszczególne rozdziały książki były kolejno publikowane w bydgoskim dwutygodniku „Fakty i Myśli”, zebranie ich razem dało prezentowaną tutaj książkę. *Trzydzieści wyznań* to książka interesująca i w pewnym stopniu wypełniająca lukę, jaka w polskiej literaturze religioznawczej istnieje — przy sporej stosunkowo ilości prac i publikacji z zakresu religioznawstwa zupełny lub prawie zupełny jest brak informacji o licznych w Polsce kościołach czy odłamach nie związanych z religią rzymskokatolicką. Dlatego książka ma szansę na szybkie stosunkowo wyczerpanie nakładu; tym większe, że prowadzone rozważania nie są zbyt głębokie i raczej kwalifikują *Trzydzieści wyznań* do gatunku prac publicystycznych. Mimo tych pozytywów książka zawiera szereg zagadkowych momentów czy niezbyt szczęśliwych rozwiązań, zaczynając od poważnych wątpliwości, jakie nasuwają się już przy zastanawianiu się nad samym doborem materiałów i układem. Obok takich religii, jak prawosławie, kościoły polskokatolickie, mariawickie, ewangeliczne, oprócz omówienia Mormonów, Adwentystów, Metodystów itd., autor na równych prawach traktuje tak specyficzne zjawisko, jak wspólnotę Bernarda Wilka (Stolica Boża Barankowa) — ujmując ją w dodatku w sposób dziennikarsko-efekciarski, bez próby zgłębienia zjawiska. Zupełnym już jednak nieporozumieniem wydają się cztery ostatnie rozdziały; w jednym, pod tytułem „U polskich buddystów” znajdujemy zestaw krótkich informacji o historii i zasadach buddyzmu oraz opo-

wieść o p. W. Misiewicz, mieszkańcu Radomia, studiującym teksty palijskie; rozdział kolejny „Z pogranicza religii i magii” poświęcony jest Cyganom — garści wiadomości historycznych, opowieści o cygańskich przysięgach, skalaniach, fałszywych i płytkich rozważaniach nad religią cygańską. Rozdział kolejny dotyczy tych, którzy pod okiem Maliny Michalskiej ćwicząc hatha-jogę i sztukę relaksu stają się wyznawcami (chyba podświadomymi, ale dokładnie nie wiadomo, bo autor nie pisze) hinduskiego etyczno-religijnego systemu „joga”. I wreszcie rozdział ostatni — godne zamknięcie tych powyżej wymienionych — poświęcony teozofom i okultystom oraz działalności Heleny Bławatskiej. Można jeszcze dodać, że autor nie prowadzi przesadnie głębokich analiz poszczególnych zjawisk, ich przyczyn i formy; daje sporo historii wierzeń, brak jednak pogłębienia wiadomości na temat współczesnego obrazu omawianych religii i kościołów. *Trzydzieści wyznań* to książka interesująca, szkoda tylko, że tak płytka.

L. M.